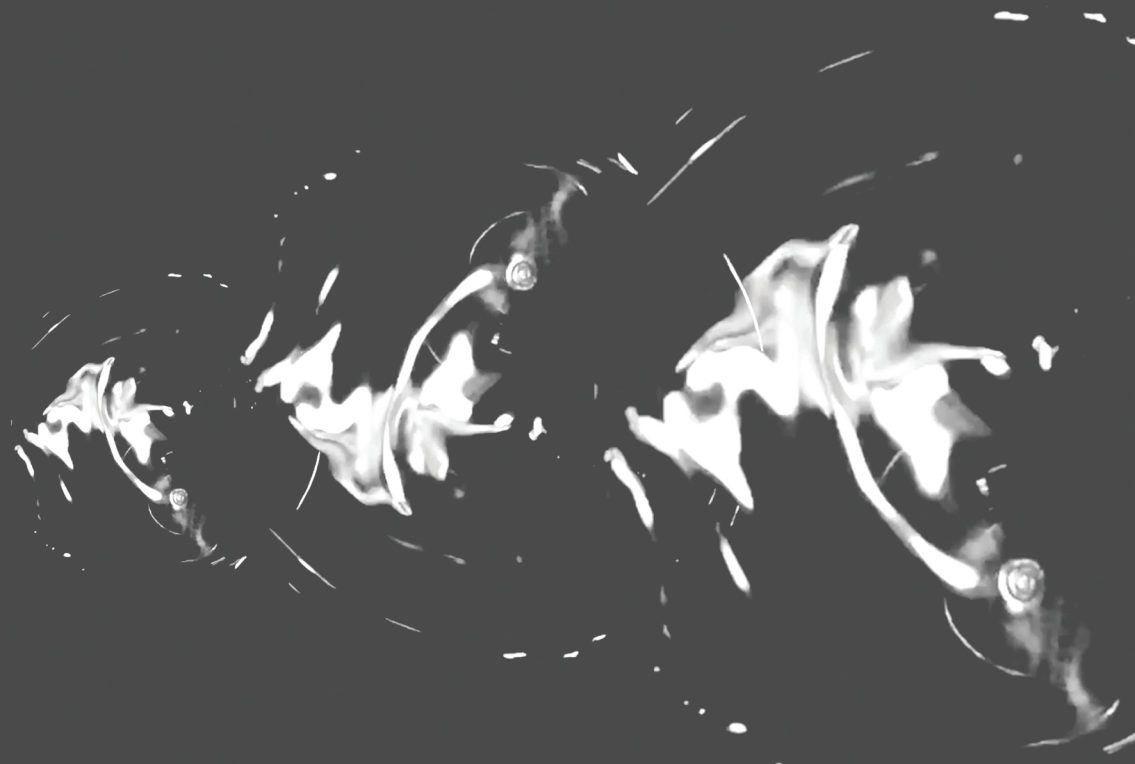


JOELSON ARAÚJO



NIETZSCHE  
E A CRÍTICA  
DA LINGUAGEM  
COMO PRODUTORA  
DE “VERDADES”



#### **REITORA**

Ângela Maria Paiva Cruz

#### **VICE-REITOR**

José Daniel Diniz Melo

#### **DIRETORIA ADMINISTRATIVA DA EDUFRN**

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Diretor)  
Wilson Fernandes de Araújo Filho (Diretor Adjunto)  
Judithe da Costa Leite Albuquerque (Secretária)

#### **CONSELHO EDITORIAL**

Luis Álvaro Sgadari Passeggi (Presidente)	Katia Aily Franco de Camargo
Alexandre Reche e Silva	Luciene da Silva Santos
Amanda Duarte Gondim	Magnólia Fernandes Florêncio
Ana Karla Pessoa Peixoto Bezerra	Márcia Maria de Cruz Castro
Anna Cecília Queiroz de Medeiros	Márcio Zikan Cardoso
Anna Emanuella Nelson dos Santos Cavalcanti da Rocha	Marcos Aurelio Felipe
Arrilton Araujo de Souza	Maria de Jesus Goncalves
Cândida de Souza	Maria Jalila Vieira de Figueiredo Leite
Carolina Todesco	Marta Maria de Araújo
Christianne Medeiros Cavalcante	Maurício Roberto C. de Macedo
Daniel Nelson Maciel	Paulo Ricardo Porfírio do Nascimento
Eduardo Jose Sande e Oliveira dos Santos Souza	Paulo Roberto Medeiros de Azevedo
Euzébia Maria de Pontes Targino Muniz	Richardson Naves Leão
Francisco Dutra de Macedo Filho	Roberval Edson Pinheiro de Lima
Francisco Welson Lima da Silva	Samuel Anderson de Oliveira Lima
Francisco Wildson Confessor	Sebastião Faustino Pereira Filho
Gilberto Corso	Sérgio Ricardo Fernandes de Araújo
Glória Regina de Góis Monteiro	Sibele Berenice Castella Pergher
Heather Dea Jennings	Tarciso André Ferreira Velho
Izabel Augusta Hazin Pires	Tercia Maria Souza de Moura Marques
Jorge Tarcísio da Rocha Falcão	Tiago Rocha Pinto
Julliane Tamara Araújo de Melo	Wilson Fernandes de Araújo Filho
Kamyla Alvares Pinto	

#### **EDITORACÃO**

Kamyla Álvares (Editora)  
Natália Melo (Colaboradora)  
Renata Coutinho (Colaboradora)

#### **REVISÃO**

Wildson Confessor (Coordenador)  
Ana Gadelha (Colaboradora)  
Cíntia Oliveira (Colaboradora)  
Iane Marie (Colaboradora)

#### **DESIGN EDITORIAL**

Michele de Oliveira Mourão Holanda (Coordenadora)  
Rafael Campos (Capa)  
Maurício Marcelo | Tikinet (Miolo)

## **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de “verdades”**

Coordenadoria de Processos Técnicos  
Catalogação da Publicação na Fonte.UFRN / Biblioteca Central Zila Mamede

Araújo, Joelson.

Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de “verdades” [recurso eletrônico] / Joelson Araújo. – Natal, RN : EDUFRN, 2018.

135 p. : PDF ; 1,71 MB.

Modo de acesso: <http://repositorio.ufrn.br>

ISBN 978-85-425-0790-4

Originalmente apresentado como dissertação do autor (mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2015).

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã. 3. Linguagem e línguas – Filosofia. 4. Verdade. I. Título.

RN/UF/BCZM

2018/19

CDD 193

CDU 1(430)

Elaborado por: Cirlene Maciel de Oliveira Melo – CRB-15/280

Todos os direitos desta edição reservados à EDUFRN – Editora da UFRN  
Av. Senador Salgado Filho, 3000 | Campus Universitário  
Lagoa Nova | 59.078-970 | Natal/RN | Brasil  
e-mail: [contato@editora.ufrn.br](mailto:contato@editora.ufrn.br) | [www.editora.ufrn.br](http://www.editora.ufrn.br)  
Telefone: 84 3342 2221

Joelson Araújo

# **Nietzsche e a crítica da linguagem como produtora de “verdades”**



Natal, 2018

Aos que morreram pela verdade.

Não-mais-querer, não-mais-estimar, não-  
-mais-criar: ó, que esse grande cansaço  
esteja para sempre longe de mim!

(Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*)

## Joelson e a crítica de Nietzsche à linguagem como produtora de “verdades”

Todos nós, seres humanos, independentemente da cultura à qual pertencemos, queremos saber a verdade sobre as coisas. Queremos as verdades pequenas e grandes da vida. Todos nós – sapateiros, sorveteiros, cantores, atores, astrônomos, astrólogos, cartomantes, dançarinos, biólogos, sociólogos, matemáticos, metafísicos – perguntamos: o que é o mundo? Qual é o sentido da vida? O que significa a morte? Quem sou eu? Quem somos nós? O ser humano é um reles mortal, fruto do acaso, ou uma obra divina de passagem por esta terra? E, como uma pergunta leva a outra, nossas indagações nunca acabam. Quanto mais procuramos saber, mais perguntas aparecem. Quanto mais respondemos, menos temos respostas. Sem dúvida, a vida é um grande enigma a ser decifrado!

Em nossa busca pelas verdades, podemos procurar o auxílio da Religião, da Ciência ou da Filosofia. A Religião nos oferece “verdades” inquestionáveis, seus dogmas; a Ciência nos fornece hipóteses bem razoáveis, suas teorias; e a Filosofia amplia o cenário das questões com seus conceitos e seus argumentos lógicos.

Cada filósofo propõe uma visão de mundo. Cada um tem suas convicções. Como diria Nietzsche, cada um tem a sua “perspectiva”.



Na perspectiva de Nietzsche, a Filosofia, como a Ciência e a Religião, não é capaz de dizer as verdades que tanto desejamos. Por quê? Pelo simples motivo de que tudo que falamos sobre as coisas é produto da linguagem, e a linguagem é um sistema de signos inventado por nós, humanos, demasiadamente humanos. A linguagem dá nome a todas as coisas, mas os nomes não dizem a verdade das coisas. A linguagem é uma espécie de teia que jogamos sobre o mundo. Jogamos e esquecemos que jogamos, alerta Nietzsche, e por isso acreditamos em nossas “verdades”.

Em seu trabalho de dissertação, bem escrito, bem fundamentado, Joelson Araújo se dedicou a esclarecer a interpretação nietzschiana sobre a relação entre linguagem e verdade, e suas análises nos mostram que, para o filósofo alemão, a Filosofia (como a Ciência e a Religião), por se apoiar em pilares totalmente insólitos, não tem o poder de dizer verdades absolutas, mas, em contrapartida, pode e deve dizer não verdades relativas, isto é, pode e deve dizer verdades poéticas.

Fernanda Bulhões

Natal, 13 de abril de 2018.

## Sumário

<b>Prelúdio.....</b>	<b>11</b>
<b>Esclarecimentos.....</b>	<b>16</b>
 <b>Primeira “verdade” – A linguagem nos primeiros escritos de Nietzsche</b>	
1 A influência de Schopenhauer nos primeiros escritos de Nietzsche sobre a linguagem.....	19
2 As primeiras metáforas da linguagem.....	25
3 O “instinto de conhecimento” e o “impulso à verdade” .....	35
4 Verdade e mentira no sentido convencional.....	39
 <b>Segunda “verdade” – A crítica à linguagem metafísica</b>	
1 O caráter simplificador da linguagem .....	49
2 Linguagem e consciência: atendendo as exigências da vida gregária.....	57
3 Das idiossincrasias e “dos preconceitos dos filósofos” .....	66
4 Os equívocos e as falsas crenças do pensamento causal.....	70
5 O riso diante dos erros da “metafísica da linguagem” .....	76
 <b>Terceira “verdade” – Para além da crítica: a linguagem poética no <i>Zaratustra</i></b>	
1 Moral e linguagem: a vida como medida de avaliação.....	91
2 A linguagem poética: “uma linguagem própria para intuições e atrevimentos” .....	100
<b>Epílogo.....</b>	<b>111</b>
<b>Referências .....</b>	<b>115</b>
<b>Notas .....</b>	<b>119</b>

## Prelúdio

O ensaio *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873) pode ser considerado um dos mais belos textos de Nietzsche, e sua beleza não é menor que a sua importância. Suas imagens, metáforas e, sobretudo, sua profunda reflexão sobre a formação da linguagem fazem desse texto um referencial para todo o pensamento posterior de Nietzsche.

Além disso, nele já encontramos uma profunda crítica à verdade como adequação entre a palavra e a coisa. Considerando os conceitos como a base sob a qual se sustenta todo o pensamento racional, Nietzsche compreende que a crença nos conceitos nos faz julgar os acontecimentos do mundo como únicos e desiguais, como também nos faz desconsiderar as singularidades e diferenças existentes entre as coisas. Assim, a verdade está sempre em conformidade com a linguagem, pois “a legislação da linguagem dá as primeiras leis da verdade”<sup>1</sup>. A verdade, portanto, nada mais é que uma série de convenções humanas, criadas a partir do uso frequente da linguagem na vida gregária.

Tal comentário a respeito desse texto não é à toa – apesar de sabermos que muitos aspectos do pensamento de Nietzsche se modificam após 1873 –, pois o propósito desta obra é compreender a crítica de Nietzsche à linguagem como produtora de “verdade”. Nessa perspectiva, tal análise tem como marco inicial o ensaio *Verdade e mentira no sentido extramoral*. Entretanto, em *Humano, demasiado humano* (1878) – obra que marca o afastamento de Nietzsche em relação à Schopenhauer e Wagner –, a crítica à linguagem volta à baila, só que nesse momento entra em cena

a metafísica. A partir daí, o filósofo considera a metafísica uma ciência que pretende pensar o que se encontra para além da história e do vir a ser, isto é, pensar a realidade em seu caráter fixo e imutável, tentando desvendar o substrato que dá suporte ao real.

Nas obras do último período de sua vida intelectual, Nietzsche ainda continua a denunciar o caráter simplificador da linguagem. Ele chega a dizer que “a história da linguagem é a de um processo de abreviação”<sup>2</sup> das coisas. No entanto, sua crítica se desenvolve ainda mais, à medida que ele passa a analisar o pensamento de vários filósofos da história da metafísica, evidenciando o caráter arbitrário com que todos eles construíram suas ideias.

Para Nietzsche, grandes pensadores – como Kant e Descartes, por exemplo – deixaram-se levar pelas leis da gramática ao acreditar em “causalidade” ou, pior ainda, ao achar que o mundo é segundo suas conjecturas e “descobertas”. A crítica de Nietzsche não reside no simples fato da criação de verdades por meio da linguagem: o equívoco maior dos filósofos metafísicos é esquecer que a linguagem é produto do homem, sendo, desse modo, toda ela antropomórfica. Tal esquecimento ou “inocência” dos filósofos transforma a linguagem – e tudo que vem a partir dela – em algo não criado, sem história, isto é, algo divino que já existiu desde sempre.

Ao mesmo tempo em que a crítica de Nietzsche à linguagem se estende ao longo de todas as suas obras, observamos também que ele, paulatinamente, tenta lutar contra a própria razão metafísica, que é uma forma de pensar baseada na oposição de valores e na crença em uma realidade fixa e imutável, vista sempre “sob a perspectiva da eternidade”<sup>3</sup>. Sua forma de escrever – já nos textos de juventude, por meio de ensaios, e, posteriormente, até o final de sua vida, em forma de fragmentos e aforismos – demonstra sua preocupação em construir uma filosofia diferente da tradição metafísica. Porém, Nietzsche

admite que todos esses recursos ou métodos de escrever não são suficientes para realizar seu projeto de “transvaloração de todos os valores”, isto é, de ir além da linguagem conceitual metafísica, libertando, assim, “a palavra da universalidade do conceito”<sup>4</sup>.

É na obra *Assim falou Zaratustra* que apontamos a possibilidade de Nietzsche ter desenvolvido uma nova forma de fazer filosofia, que se manifesta na união entre filosofia e arte. Essa união da qual nasceria uma linguagem tão filosófica como poética é somente aqui tratada em linhas gerais, visto que o objetivo principal desta obra se restringe a analisar a crítica de Nietzsche à linguagem como produtora de “verdades”. Desse modo, a partir dessa fórmula, Nietzsche nos mostra sua tentativa mais expressiva de lutar contra a razão ou, como diz Roberto Machado, “de evitar a contradição que é lutar contra a razão através de uma forma de pensamento submetida à razão”<sup>5</sup>. Com esses propósitos, é assim que, nessa obra, Nietzsche tenta ir além da linguagem metafísica ao desenvolver o que podemos chamar de “forma poética de filosofar”<sup>6</sup>, uma forma de pensamento que expressa a tentativa de livrar a palavra das universais categorias conceituais, por meio de imagens, hipóteses e da criação de novas e diferentes possibilidades de compreensão da realidade.

Desse modo, ao longo deste texto procuramos demonstrar que a linguagem é um tema que permeia todas as obras de Nietzsche, desde a juventude até a sua maturidade. Se, em grande parte de seus escritos, a linguagem conceitual se torna alvo de seu “martelo crítico”, não podemos deixar de compreender também que essa crítica visa à criação de uma nova linguagem, sendo, desse modo, uma crítica corretiva. A crítica é corretiva não porque tem o objetivo de querer acabar com os erros e desvios cometidos pela linguagem, mas sim no sentido de ultrapassar, “transvalorar”, isto é, criar valores a partir de uma nova perspectiva da realidade.

Dessa forma, as principais questões postas no decorrer desta pesquisa são as seguintes: O que é a verdade? De onde vem esse impulso à verdade para o qual tende o conhecimento humano? Em que medida podemos considerar a linguagem como abreviação das coisas? Existem formas de conhecimento absoluto? Que semelhanças existem entre a linguagem e a consciência? Em que sentido a linguagem metafísica é caluniadora e nega a vida? Por que o pensamento causal traz em si grandes equívocos e falsas crenças? Qual a relação existente entre a moral e a linguagem? Que linguagem seria mais apropriada para exprimir a vida em seu caráter efêmero e transitório?

Destacamos que, para Nietzsche, a linguagem cria sentidos e interpretações para o mundo. Desvalorizar o caráter criativo da linguagem não é o objetivo do filósofo, ao contrário, a criação de sentidos, a invenção de referenciais para compreender o mundo é algo que Nietzsche exalta e valoriza. A crítica à linguagem metafísica se dá principalmente porque os metafísicos julgam a sua linguagem como a linguagem mais correta e a mais própria para explicar a realidade. Eles esquecem que a sua linguagem é apenas mais uma soma de antropomorfismos que só tem sentido para o homem, porque é uma criação inteiramente humana. A linguagem, assim como a realidade, é móvel, mutável, representando, assim, a capacidade humana de criar metáforas que possibilitam a vida gregária e que servem também como instrumento para tentar compreender o mundo.

\*\*\*

Este escrito é uma versão da dissertação apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), sob orientação da Profa. Fernanda Bulhões, a quem devo e agradeço, principalmente, o mérito dessa conquista.

Também quero registrar aqui meus sinceros agradecimentos ao professor Dax Moraes, que contribuiu para a conclusão

de mais uma etapa de estudos filosóficos. Ao professor Miguel Angel, pelas contribuições e possibilidades apresentadas para a continuação do projeto. Ao grande amigo, filopoeta e irmão Lindoaldo Campos que, até hoje, parece estar sempre à minha frente, fazendo a gentileza de abrir os portais do conhecimento para que eu possa desfrutar o prazer de aprender cada vez mais. Ao mestre Marcos Von Zuben pelo apoio, incentivo, pelos livros indicados e, sobretudo, pelas oportunidades a mim concedidas desde o início da trajetória na UERN. Ao professor Deda, grande poeta, pela confiança, atenção e pelas proveitosas conversas. A toda a minha família, sobretudo ao meu pai, pelo apoio, principalmente, no início desse trajeto. A Jeane, pela paciência e compreensão durante todo esse tempo.

# Esclarecimentos

Neste escrito, foram adotadas as seguintes abreviaturas:

## **I – Para as obras de Nietzsche:**

**A** – *Aurora*

**ABM** – *Além do bem e do mal – prelúdio a uma filosofia do futuro*

**AC** – *O anticristo – maldição contra o cristianismo*

**CI** – *Crepúsculo dos ídolos – ou como se filosofa com o martelo*

**EH** – *Ecce homo – como alguém se torna o que é*

**FE** – *A filosofia na era trágica dos gregos*

**GC** – *A gaia ciência*

**GM** – *Genealogia da moral – uma polêmica*

**HDH** – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres*

**HDH II** – *Humano, demasiado humano – um livro para espíritos livres (volume II)*

**NT** – *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*

**UF** – *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento*

**VM** – *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extramoral*

**ZA** – *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*



## II – Para a obra de Schopenhauer:

### MC – *O mundo como vontade e representação*

Regra geral: os aforismos são indicados pela abreviatura da respectiva obra, seguida de seu número e também do número da página em que o aforismo se encontra. Desse modo, ABM, § 11, p. 23 indica o aforismo 11 que se encontra na página 23 da obra *Além do bem e do mal*. Essa regra se enquadra tanto às obras de Nietzsche quanto à obra de Schopenhauer *O mundo como vontade e representação*.

1. Em *Assim falou Zaratustra*, o algarismo romano indica a parte dessa obra e a ele segue o título do discurso, seguido do número do parágrafo e, por último, o número da página. Desse modo, ZA, III, O convalescente, § 2, p. 208, indica o segundo parágrafo, que se encontra na página 208, na terceira parte da obra.
2. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o algarismo romano indica o capítulo e virá antes do número do parágrafo. Desse modo, CI, III, § 3, p. 26 indica o terceiro parágrafo, do capítulo III, intitulado A “razão” na filosofia, que se encontra na página 26.
3. Em *Ecce homo*, as partes do livro são indicadas pelos seus respectivos nomes. Desse modo, EH, *O nascimento da tragédia*, § 1, p. 62 indica o primeiro parágrafo, que se encontra na página 62 do capítulo intitulado *O nascimento da tragédia*.
4. Em *Genealogia da moral*, o algarismo romano indica a dissertação, seguido do número do parágrafo e da página. Desse modo, GM, II, § 3, p. 50 indica o terceiro aforismo, que se encontra na página 50 da segunda dissertação, “Culpa”, “má consciência” e coisa afins.
5. Em *Humano, demasiado humano*, volume II, a sigla AS indica a segunda parte da obra, *O andarilho e sua sombra*, que foi a única parte utilizada. Desse modo, será indicada por HDH II, AS, seguido do número do parágrafo e, por último, o número da página.

## Primeira “verdade”

A linguagem nos primeiros escritos de Nietzsche

*Esse impulso à formação de metáforas, esse impulso fundamental do homem, que não se pode deixar de levar em conta nem por um instante, porque com isso o próprio homem mesmo não seria levado em conta, quando se constrói para ele, a partir de suas criaturas liquefeitas, os conceitos, um novo mundo regular e rígido como uma praça forte, nem por isso, na verdade, ele é subjugado e mal é refreado. Ele procura um novo território para sua atuação e outro leito de rio, e o encontra no mito e, em geral, na arte.*

(VM, § 2, p. 50, grifo do autor)

### 1 A influência de Schopenhauer nos primeiros escritos de Nietzsche sobre a linguagem

Em 1865, Nietzsche toma conhecimento da obra *O mundo como vontade e como representação*. O jovem estudante de filologia fica encantado com o pensamento e a linguagem perfeitamente clara do livro<sup>7</sup>. Ele se regozija ao primeiro contato com a obra máxima de Arthur Schopenhauer, seis anos antes de publicar sua primeira obra *O nascimento da tragédia* (1871), pois sente que há uma consonância entre aquele livro

e o que ele pensa, inclusive em muitos aspectos sobre o que é a linguagem. Que aspectos são esses? Quais as consonâncias e dissonâncias entre Nietzsche e o seu “grande e único educador”<sup>8</sup> no tocante à linguagem? Será que Schopenhauer acredita que a linguagem é a expressão adequada a todas as realidades? Todas essas questões são importantes no itinerário de nossa pesquisa sobre a gênese e o papel da linguagem no pensamento de Nietzsche.

Nietzsche acredita que toda palavra provém de uma imagem intuitiva e “toda denominação constitui a tentativa de chegar à imagem”<sup>9</sup>. Os conceitos, no entender do filósofo, têm como característica principal a “igualação do não igual”, só são possíveis por meio da junção de “metáforas intuitivas”, transposições que possibilitam transformar uma série de imagens em um único conceito. Nietzsche diz:

Tudo o que destaca o homem do animal depende dessa aptidão de liquefazer a metáfora intuitiva em um esquema, portanto de dissolver uma imagem em um conceito. Ou seja, no reino daqueles esquemas, é possível algo que nunca poderia ter êxito sob o efeito das primeiras impressões intuitivas: edificar uma ordenação piramidal por castas e graus, criar um novo mundo de leis [...]<sup>10</sup>.

Como Nietzsche assinala, a capacidade de criar conceitos, por meio de imagens esquematizadas e transpostas constantemente, diferencia o homem dos outros animais. As impressões intuitivas são as primeiras fontes de conhecimento. Só depois dessas impressões o homem pode esquematizá-las e transformá-las em conceitos. Nesse aspecto, Nietzsche concorda com Schopenhauer que diz: “conceitos, em geral, só existem depois das representações intuitivas”<sup>11</sup>. O autor de *O mundo como vontade e representação* explica, assim como Nietzsche no trecho acima, o que diferencia o homem do animal; porque a linguagem é tão importante para o homem e por qual motivo muitas vezes a linguagem se confunde com a razão, pois ela é seu “primeiro produto e instrumento necessário da razão”<sup>12</sup>.

O homem, além de sentir, consegue, por meio da razão e da linguagem, pensar e saber o que intui, consegue esquematizar e dissolver as imediatas representações intuitivas em conceitos para se comunicar com os outros homens. As representações intuitivas, como diz Schopenhauer, são autossuficientes, são imediatas e se sustentam por si mesmas. Os “conceitos abstratos e discursivos da razão”<sup>13</sup>, isto é, as representações abstratas, todavia, não são autossuficientes, eles “têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo”<sup>14</sup>. De forma poética, Schopenhauer ressalta que o conhecimento intuitivo é semelhante à luz imediata do sol<sup>15</sup>. Em contrapartida, o conhecimento racional é semelhante à luz da lua que é emprestada e refletida pelo sol, ou seja, o conhecimento racional, sustentado por conceitos abstratos, depende das imagens emprestadas da intuição. “A intuição basta a si mesma [...], pois lá não há opinião alguma, mas a coisa mesma”<sup>16</sup>.

Dessa forma, Schopenhauer considera as representações intuitivas como as primeiras formas de conhecimento, é por meio delas que o homem primeiro sente as coisas. Para Schopenhauer, o conhecimento adquirido pelas representações é seguro, é um conhecimento da coisa mesma. Já as representações abstratas são formas de conhecimento que dependem da intuição, pois tudo que é produzido ou nomeado faz referência às representações intuitivas. As representações abstratas dependem e vêm sempre depois das representações intuitivas.

Nietzsche, no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, afirma que: “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”<sup>17</sup>. Parece haver uma relação com *O mundo como vontade e representação*, já que Schopenhauer afirma nessa obra que a razão não pode expressar adequadamente todas as realidades, pois, para ele, “a razão possui apenas uma função, a formação dos conceitos”<sup>18</sup>.

os quais se constituem a partir da generalização de imagens intuitivas. Assim, o conhecimento racional não trata das coisas mesmas, mas sim de metáforas das coisas. A razão não é divina, ela serve para a conservação do indivíduo.

A esse respeito, outro aspecto que mostra uma forte relação entre Schopenhauer e Nietzsche é que ambos consideram a razão um atributo do homem e que a sua utilidade repousa na conservação dos indivíduos. A vantagem do homem em relação aos outros animais é, de acordo como Schopenhauer, que ele tem duas vidas, uma *in concreto* e outra *in abstrato*:

Por isso é digno de consideração, sim, espantoso como o homem ao lado de sua vida *in concreto*, sempre leva uma segunda *in abstrato*. Na primeira está sujeito a todas as tempestades da realidade efetiva e à influência do presente, tendo de se esforçar, sofrer, morrer como o animal. Sua vida *in abstrato*, entretanto, como se dá à sua percepção racional, é o calmo reflexo de sua vida *in concreto* do mundo em que vive, sendo justamente o seu mencionado diminuto esquema<sup>19</sup>.

Na vida *in concreto*, o homem se vê em meio a uma realidade que ele, em alguns aspectos, não consegue mudar. Já na vida *in abstrato*, “ele se vê protegido do que lhe causa sentimentos hostis, pode ponderar previamente e calcular suas ações. Porque possui a razão o homem se diferencia dos animais e cria um mundo paralelo ao mundo do presente efetivo que é sempre particular e passageiro [...]”<sup>20</sup>. Nessa vida, o homem

coloca seu agir como ser “racional” sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir<sup>21</sup>.

O animal só vive “arrastado pelas impressões súbitas”, ele fica limitado às representações intuitivas; já o homem, como diz Nietzsche, universaliza essas impressões de forma que elas, por meio da abstração, passam de impressões imediatas às impressões duradouras. A esse respeito, também Schopenhauer explica:

A ausência da razão limita os animais às representações intuitivas imediatamente presentes no tempo. O homem, ao contrário, em virtude do conhecimento *in abstracto*, abrange, ao lado do presente efetivo e próximo, ainda o passado inteiro e o futuro, junto com o vasto reino das possibilidades <sup>22</sup>.

Diante das considerações acima, nota-se claramente que nos primeiros escritos de Nietzsche há muitas relações com o pensamento do seu educador: os dois concordam que a linguagem é o principal produto da razão e que esta é de ordem fisiológica, semelhante a um órgão que serve para a conservação dos indivíduos. Concordam também, como nos diz Fernanda Bulhões, que “os conceitos surgem da intuição, uma experiência corporal, fisiológica. Os conceitos são constituídos de modo arbitrário, só existem e têm sentido para os homens”<sup>23</sup>. A linguagem é um instrumento da razão e a sua utilidade se resume ao mundo dos homens, portanto, toda relação existente entre as palavras e as coisas foi criada pelo homem e para o homem.

Fernanda Bulhões chama-nos a atenção de que

assim como Schopenhauer, Nietzsche afirma que não existe uma correspondência entre as representações abstratas e as coisas. A formação do conceito não segue nenhum parâmetro objetivo; ao contrário, é puramente subjetivo, arbitrário, humano, antropomórfico<sup>24</sup>.

Todavia, será que, nos textos de juventude sobre a linguagem, Nietzsche se opõe de alguma forma ao pensamento de Schopenhauer? É possível afirmar a existência de alguma divergência entre ambos? De início, pode-se ver que o jovem filólogo vai além do seu educador e “posiciona completamente a verdade no âmbito da linguagem”<sup>25</sup>. Nietzsche não acredita em “verdades absolutas”, para ele “as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível”<sup>26</sup>. Schopenhauer, ao contrário, acredita que “a intuição é a fonte primeira de qualquer evidência, e tão somente a referência imediata ou intermediada a ela é verdade absoluta”<sup>27</sup>. Para ele, diz Fernanda Bulhões, a intuição,

por ser a fonte primeira do conhecimento e não depender de intermediações, alcança a verdade absoluta: “Diferente de Schopenhauer, para Nietzsche, a intuição (menos ainda, a razão) não leva à verdade”<sup>28</sup>.

Nietzsche também discorda da teoria sobre as ideias, elaborada por Schopenhauer, pois ele não vê diferença entre ideias e conceitos. Schopenhauer utiliza a palavra “ideia” na mesma acepção usada por Platão: “Entendo, pois, sob *ideia*, cada fixo e determinado grau de objetivação da vontade, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade”<sup>29</sup>. Segundo Nietzsche, ideias e conceitos, vontade (coisa em si) e representação (fenômeno) são criações humanas. Todas essas bipartições não existem em si mesmas, elas só existem para o homem, porque são frutos da sua criação ou do seu “impulso estético”.

Os conceitos são criações humanas assim como a divisão entre fenômeno e coisa em si também é. Para Nietzsche, nos textos escritos a partir de 1873, principalmente no ensaio *Verdade e mentira no sentido extramoral*<sup>30</sup>, não existe coisa em si, o que temos é a aparência (*Schein*). A verdade só pode ser considerada como uma soma de relações humanas, de “metáforas móveis” que “após longo uso, parecem a um povo sólidas”<sup>31</sup>.

A crítica de Nietzsche à noção de *vontade* presente em Schopenhauer também serve para mostrar algumas diferenças entre o pensamento de Nietzsche e o pensamento de Immanuel Kant no tocante à linguagem. A este respeito, Kátia Muricy em seu artigo “A arte do estilo” assinala que, ao contrário de Kant:

para Nietzsche não existem formas transcendentais apriorísticas e, tampouco, um objeto do conhecimento constituído logicamente. Conceitos e categorias são instrumentos contingentes que tiveram a sua origem nas necessidades da espécie e foram fruto da capacidade ficcional do homem, expressa nas metáforas da linguagem<sup>32</sup>.

Quer dizer, para Nietzsche, não existem formas transcendentais, o homem é que necessita criar convenções e signos

para se conservar. Sua capacidade de dissimulação (*Verstellung*) possibilita inventar palavras e conceitos, além de estabelecer a verdade por meio de convenções sociais. Esses conceitos e categorias são criados por ele, não são *formas apriorísticas*.

Apesar de Nietzsche e Schopenhauer valorizarem mais o conhecimento intuitivo do que o conhecimento racional, existem diferenças notáveis entre ambos. Schopenhauer acredita que as representações intuitivas são a origem de toda evidência e que a verdade absoluta só provém a partir delas e intermediada por elas. Assim, ele acredita que é possível encontrar a verdade absoluta por meio das representações intuitivas que são imediatas. Nietzsche, ao contrário, acredita que nem a razão nem a intuição conseguem conhecer a verdade absoluta, porque esta não existe, ela é uma criação humana a partir de metáforas. Entretanto, por acreditar que o pensamento imaginativo tem uma “força artística”<sup>33</sup> e é, sobretudo, um processo criativo que “consiste em ver rapidamente as semelhanças”<sup>34</sup> entre as imagens, Nietzsche valoriza mais esse tipo de pensamento. Como endossa Fernanda Bulhões: “a primeira forma de organizar o pensamento é através da imaginação”<sup>35</sup>.

Desse modo, diante das considerações feitas a respeito da influência da obra *O mundo como vontade e representação* no pensamento de Nietzsche, passa-se agora à análise dos primeiros textos do jovem filólogo, principalmente do ensaio *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.

## 2 As primeiras metáforas da linguagem

Nos primeiros escritos de Nietzsche há um fio condutor que está atrelado a todos os temas de sua análise filológico-filosófica sobre a linguagem. Esse fio condutor parece ser a investigação sobre as origens da linguagem, as modalidades do pensamento e, principalmente, a possibilidade de definir as coisas a partir da linguagem.



Nietzsche se mostra inquieto com as “crenças metafísicas” que apontam para uma correspondência imediata e uma adequação segura entre as palavras e as coisas. Neto considera que “a definição clássica de verdade fala de uma adequação entre a enunciação e o enunciado”<sup>36</sup>. Será que há essa adequação? Esse questionamento leva o jovem Nietzsche a uma investigação cuidadosa, não só filosófica, mas também filológica, área que ele estudou e lecionou. Toda a discussão sobre a correspondência entre as palavras e as coisas leva o filósofo a também questionar o conhecimento humano, ou seja, pode o homem conhecer a verdade? A linguagem é um caminho digno de confiança para aqueles que almejam chegar à verdade? Ou melhor, o que é a verdade? Apontamentos sobre essas questões já aparecem claramente nos textos de 1872, quando o jovem Nietzsche escreve:

Tratando-se do *valor* do conhecimento, não passa, por outro lado, de uma bela ilusão se não se acredita que tem completamente o mesmo valor de um conhecimento, vê-se, então, que a vida necessita de ilusões, quer dizer, de não verdades tidas como verdades. Necessita da crença na verdade, no entanto basta a ilusão, enquanto as “verdades” são demonstradas por seus efeitos e não através de provas lógicas, pela prova definitiva<sup>37</sup>.

Nesse pequeno trecho, Nietzsche aponta a impossibilidade de se fundamentar um conhecimento verdadeiro. Também assinala que a ilusão é necessária para a vida do homem, entretanto, há uma crença metafísica de que as imagens (*Bild*)<sup>38</sup> do mundo podem revelar as verdades contidas nas coisas. Nietzsche atenta a questões que poucos filósofos tinham discutido, a crença na verdade e o valor que a verdade tem para o homem. Por que considerar não verdades como verdades? Se o filósofo aponta para a impossibilidade do conhecimento verdadeiro, há de se questionar: como se dá o processo de conhecimento humano? Como funciona o nosso entendimento sobre as coisas? No final do trecho citado, Nietzsche afirma que “as verdades” são demonstradas por seus

efeitos e não por meio de provas lógicas. Será que o filósofo quer dizer que o conhecimento do homem é construído de forma ilógica? São essas as principais questões que pretendemos compreender ou, talvez, responder a seguir.

O intelecto humano, segundo Nietzsche, é superficial pois conhece apenas as imagens das coisas. Nós só temos acesso à superfície, por isso que o nosso entendimento a respeito das coisas “se chama também ‘subjetivo’ [...]”<sup>39</sup>, é sempre superficial e limitado. Como, então, nosso pensamento entende as coisas? O filósofo afirma que “nosso pensar é um classificar, um nomear, logo qualquer coisa que se liga à arbitrariedade humana, sem atingir a própria coisa”<sup>40</sup>. Nosso pensamento gira sempre em torno da classificação e nomeação de imagens, a partir das quais pensamos, calculamos e as transformamos em raciocínios lógicos: “No domínio do intelecto tudo o que é qualitativo não é mais que quantitativo. Somos conduzidos às qualidades pelo conceito, pela palavra”<sup>41</sup>.

Nietzsche acredita que as imagens “são pensamentos originais, quer dizer a superfície das coisas concentradas no espelho do olho”<sup>42</sup>. O pensamento é, antes de tudo, constituído por imagens captadas pela superfície do olho. Após ver a imagem, o homem cria uma palavra com o objetivo de dar conta dessa imagem, que tenta delimitá-la e denominá-la: “A palavra abrange apenas uma imagem”<sup>43</sup>. Todavia, o que é uma palavra? Nietzsche responde que é “a figuração de um estímulo nervoso em sons”<sup>44</sup>. Então, a origem do conhecimento humano não se dá de forma lógica, acontece, sobretudo, de forma criativa, isso porque produzimos imagens através do espelho do olho e as transfiguramos em palavras, estímulos nervosos em sons<sup>45</sup>, que nada têm a ver com a imagem. A investigação nietzschiana nos faz entender o conhecimento humano como um processo artístico, no sentido de ser um processo de transposições ilógicas, porém criativas, de criar palavras e conceitos, ao invés de ser lógico e racional.

Desse modo, a verdade é apenas uma conjunção de metáforas, transposições, transferências (*Übertragen*). Quando nos esquecemos disso, então, acreditamos que a palavra é a coisa, ou, mais ainda, que a palavra contém a essência da coisa. Nietzsche endossa essas considerações da seguinte maneira:

Nossa ligação com todo ser verdadeiro é superficial, falamos a linguagem do símbolo, da imagem, a seguir nos lhe acrescentamos qualquer coisa com uma força artística, reforçando os traços principais e omitindo os traços secundários<sup>46</sup>.

A criação e o constante uso de palavras para denominar as imagens são atividades que deixam clara a força artística usada nesse processo e envolvem, em primeiro lugar, a criação de duas metáforas: “um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora”<sup>47</sup>. Uma série de transposições ocorre antes que a palavra se torne um conceito, passando de estímulo nervoso à imagem e, depois, a imagem é transposta em som. O conhecimento humano em sua gênese é um processo que envolve os nossos órgãos e sentidos. Exemplificando, o filósofo cita o olho como um espelho que produz as imagens. Mas como será que uma palavra se transforma em um conceito? No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche faz esse mesmo questionamento e explica:

Pensemos ainda, em particular, na formação dos conceitos. Toda palavra torna-se logo conceito justamente quando não deve servir, como recordação, para a vivência primitiva, completamente individualizada e única, à qual deve seu surgimento, mas ao mesmo tempo tem de convir a um sem número de casos, mais ou menos semelhantes, isto é, tomados rigorosamente, nunca iguais, portanto, a casos claramente desiguais<sup>48</sup>.

A transformação ou “metaforização” de uma palavra em conceito ocorre quando a palavra não deve ser mais utilizada como recordação da imagem primitiva, à qual deve seu surgimento, ou seja, quando a imagem não é mais considerada como

individual e única. Ao contrário, é cristalizada, quando passa a ser um conceito, como diz Rosana Suarez em seu livro *Nietzsche e a linguagem, palavra-conceito*<sup>49</sup>. Somente a partir daí serve para grandes quantidades de casos que são sempre desiguais. Entretanto, essa palavra-conceito iguala e torna as coisas e os fatos semelhantes. Desse modo:

Todo conceito nasce por igualação do não igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse “folha”, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial<sup>50</sup>.

Todo conceito nasce, antes de tudo, pelo abandono das diferenças, pela igualação de coisas individuais, pelo esquecimento dos traços secundários que distinguem uma coisa da outra e também pela generalização dos traços considerados mais fortes<sup>51</sup>. Como diz Nietzsche, somente a partir da crença em uma ideia<sup>52</sup> de folha primordial, que comporta dentro de si todas as folhas que existem, só assim, desconsiderando as diferenças e por meio da crença de uma folha primordial, é possível o nascimento do conceito. Portanto, o conceito nasce de uma crença humana, de uma visão antropomórfica do mundo.

Nessa mesma senda, Anna Cavalcanti afirma que o conceito (*der Begriff*) reúne, em um único símbolo, diferentes fenômenos:

O conceito é, como vimos, “o tipo de um grande número de fenômenos”. Esse mesmo processo de generalização, pelo qual o conceito reúne em um único símbolo diferentes fenômenos, ocorre com a produção de signos na linguagem. [...] Também na produção de signos criam-se nomes gerais para designar objetos que possuem características comuns, deixando em segundo plano a particularidade e as qualidades únicas de cada objeto<sup>53</sup>.

Esse processo de transposição, que ocasiona o nascimento dos conceitos, reunindo grande número de fenômenos em um único símbolo, “marca a passagem do domínio inconsciente para o consciente”<sup>54</sup>. A memória é o elemento principal que torna as imagens inconscientes, captadas pelo espelho do olho, em formas conscientes, “pois os símbolos generalizados e fixados pelo uso vão constituindo um conteúdo de categorias e relações depositadas e sedimentadas na memória”<sup>55</sup>. O primeiro processo do pensamento é no domínio inconsciente, no qual ocorrem os estímulos nervosos. Nesse domínio ainda não existe linguagem, pois “A formação da linguagem pressupõe a existência de um segundo processo, no qual as representações inconscientes são transpostas para o domínio da consciência e das palavras”<sup>56</sup>.

Nietzsche explica quais são as primeiras transposições necessárias para o surgimento da linguagem: “Um estímulo nervoso, primeiramente transposto em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem, por sua vez, modelada em um som! Segunda metáfora”<sup>57</sup>. Essas primeiras metáforas representam ainda um estágio da imaginação, uma vez que a memória ainda não classificou essa imagem; o pensamento, nesse estágio, ainda não é capaz de produzir conceitos, pois isso só ocorre quando há uma generalização e a estabilização na memória. O filósofo explica que o cérebro está cheio de sequências de imagens, as quais estão sempre sendo comparadas e escolhidas, isso ocorre até mesmo no pensamento inconsciente:

Há muito mais sequências de imagens no cérebro que as que são utilizadas para pensar: o intelecto escolhe rapidamente as imagens semelhantes, a imagem escolhida produz de novo uma profusão de imagens: mas depressa o intelecto escolhe de novo uma imagem entre essas e assim ininterruptamente<sup>58</sup>.

A passagem do pensamento inconsciente para o consciente ocorre a partir da criação de signos de linguagem. É a abstração que torna possível a criação de signos de linguagem. Todavia, o que é abstração? Qual o papel da abstração para o homem? Nas palavras de Nietzsche:

A abstração é um produto de grande importância. Uma impressão durável que se fixou e cristalizou na memória e que convém a fenômenos muito numerosos, sendo por isto muito inapropriada e muito insuficiente a cada um em particular<sup>59</sup>.

O processo de abstração compara, isola, diferencia e generaliza as imagens, por meio da supressão de características e qualidades individuais, transformando-as em símbolos. Em sua obra *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, Cavalcanti fala sobre o processo de abstração: “Através do processo de abstração, determinadas qualidades e características dos fenômenos particulares são isoladas e comparadas a outros fenômenos, formando representações gerais que podem ser aplicadas a todos os objetos”<sup>60</sup>. O pensamento consciente que “nada mais é que uma escolha entre as representações”<sup>61</sup> se constitui a partir do processo de abstração. Desse modo, a consciência nasce concomitante à linguagem; as duas são necessárias e inseparáveis para a vida gregária. Assim, Rosa Dias, em seu livro *Nietzsche e a Música*, investigando também qual seria a gênese da consciência e da linguagem, concorda que ambas nascem ao mesmo tempo. Diz ela: “Para que os outros compreendam o seu pedido, precisa, primeiramente, de ‘consciência’, e, portanto, ‘saber’ ele mesmo o que lhe falta, ‘saber’ como se sente, ‘saber’ o que pensa e, em seguida, dos signos para se comunicar”<sup>62</sup>.

Arelado às modalidades de pensamento inconsciente e consciente, Fernanda Bulhões considera que o pensamento opera de dois modos: “O primeiro, através da imaginação, o segundo, da razão. Imaginar é ver semelhanças entre as imagens, como fazem os poetas. Raciocinar é ver relações de causalidade entre os conceitos, como fazem os cientistas”<sup>63</sup>.

Toda imagem é sempre anterior a todo conceito, desse modo:

a primeira forma de organizar o pensamento é através da imaginação. [...] De modo geral, significa faculdade de produzir imagens. Imaginar é tornar visível, é fazer aparecer, é

estabelecer contornos, linhas, correlações, sentidos, conexões, sendo que essa “produção imaginativa” tem a tendência a criar novas relações e, assim, multiplicar as imagens, criando ininterruptamente novas configurações<sup>64</sup>.

Na perspectiva de Nietzsche, a imaginação (*Phantasia*)<sup>65</sup> é a primeira forma de organização do pensamento. O pensar se constitui pela imaginação que torna possível ver e criar relações entre as imagens, “É a matriz a partir da qual se desenvolve todo pensamento, inclusive o pensamento dedutivo, silogístico, matemático, que pretende ser exato”<sup>66</sup>. Desse modo, Nietzsche responde à questão lançada no início desse texto: será que o conhecimento humano é, em seus aspectos basilares, ilógico? Sim, pois o próprio Nietzsche afirma que a imaginação, fonte primeira do pensamento e do conhecimento, é “um poder estranho e ilógico”<sup>67</sup> que, ininterruptamente, cria relações entre os fenômenos.

A razão (*Vernunft*), o segundo modo de pensamento, utiliza-se de conceitos para reunir em um único signo várias imagens que são sempre imagens individuais e singulares. O que o conceito faz é omitir as diferenças igualando o que não é igual. Portanto, o pensamento racional ou conceitual também se funda na utilização de imagens, uma vez que “Toda denominação constitui uma tentativa de chegar à imagem”<sup>68</sup>, todo nomear representa a tentativa de generalizar as imagens. Sendo assim, qual será a diferença entre o pensamento imaginário e o pensamento conceitual/racional? Bulhões assinala que

a imaginação dá asas ao pensamento enquanto a razão dá peso ao pensamento. Imaginar é deixar fluir o pensamento, é ver rapidamente as semelhanças e os contrastes entre as coisas; raciocinar é pensar de acordo com princípios lógicos, de modo que partindo de determinadas premissas chega-se, necessariamente, a determinadas conclusões. Nesse caso, as semelhanças são transformadas em causalidade, o pensamento leve e veloz dá lugar a um mais vagaroso e pesado<sup>69</sup>.

Essas considerações mostram claramente a diferença entre ambos: o pensamento imaginário vê as diferenças e considera também as semelhanças; o pensamento racional suprime as diferenças que existem entre as primeiras metáforas, estabelece princípios lógicos que transformam as semelhanças em identidade. Nietzsche usa a expressão “sentimento de causalidade”<sup>70</sup> no texto *O último filósofo*, quando analisa essa característica do pensamento racional, que é trazer tudo para o seu domínio, considerar todos os acontecimentos segundo a sua percepção. O mundo se torna mais estático ou seguro conforme o pensamento consciente, pois a razão estabelece semelhanças entre as coisas do mundo. A respeito desse sentimento, Suarez endossa: “posiciona o mundo e as coisas como exteriores e fixos em relação ao ser humano, enquanto “causas” da percepção e do conhecimento”<sup>71</sup>.

A causalidade é uma operação do raciocínio que cria elos entre as coisas para, só assim, poder explicá-las. O pensamento racional e a consciência só começam, diz Nietzsche, “com o sentimento de causalidade”<sup>72</sup>. A partir disso<sup>73</sup> surgem as noções de espaço e tempo, formas que são, para Nietzsche, metáforas criadas pelo homem a fim de explicar a realidade de forma lógica:

Tempo, espaço e causalidade não são mais que *metáforas* do conhecimento pelas quais nós explicamos as coisas. Excitação e atividade ligadas uma à outra: como isto se faz nós não sabemos, não compreendemos nenhuma causalidade particular, mas temos uma experiência imediata disto. Todo sofrimento provoca uma ação, toda ação um sofrimento – este sentimento que é o mais comum já é uma *metáfora*. A multiplicidade percebida já pressupõe, portanto, o tempo e o espaço, a sucessão e a justaposição. A justaposição no tempo produz a sensação de espaço<sup>74</sup>.

Tempo e espaço já são conceitos criados pelo homem, portanto são metáforas, transposições usadas para explicar as coisas. A sucessão dos acontecimentos possibilita a junção das coisas – a justaposição –, que produz a sensação de tempo e espaço, mesmo que muitos fenômenos sejam deixados de lado



pela sua individualidade. Nesse cenário, de acordo com Suarez, três elementos estão presentes nessa espécie de “transposição perceptiva”<sup>75</sup>, grande propulsora desse sentimento de causalidade, são eles: “a seleção, a repetição e o esquecimento”<sup>76</sup>. *Selecionar* as imagens escolhendo as mais fortes em detrimento das mais fracas, *repetir* constantemente as mais fortes e *esquecer* aquelas que se diferenciam das semelhantes. Dessa maneira, segundo o autor, começa o conhecimento e a linguagem:

A omissão do que é individual nos dá o conceito e com ele começa o nosso conhecimento: pela *denominação*, pelos *gêneros* que estabelecemos. Mas isto não corresponde à essência das coisas. Numerosos traços particulares determinam uma coisa para nós, mas não todas: a identidade destes traços nos força a compreender muitos objetos sob um mesmo conceito<sup>77</sup>.

Ou seja, a linguagem e a consciência surgem nesse âmbito em que as diferenças são omitidas. Só assim o homem consegue fundamentar o seu conhecimento para a vida em sociedade. Como acredita Nietzsche, são “traços particulares” que fundamentam uma coisa para nós. O lado negativo disso, como o próprio filósofo assinala, é que somos, na maioria das vezes, obrigados a ver e considerar coisas individuais e distintas sob o uso do mesmo conceito.

Nietzsche não deixa de frisar que as denominações, os gêneros, as palavras e os conceitos que estabelecemos não têm nenhuma relação com a essência das coisas. Os conceitos não são capazes de mostrar o que as coisas são essencialmente, tampouco Nietzsche acredita que exista essência<sup>78</sup> das coisas. Os gêneros e os conceitos são signos criados pelo homem, são antropomorfismos que servem para a vida gregária e resultam de processos comunicativos necessários para que todos possam compreender o que é dito. Assim, o filósofo responde a mais uma questão feita no início desse texto. Por meio da linguagem, podemos conhecer as verdades do mundo? Não, todo o denominar e conceituar são apenas metáforas que nós inventamos para viver em sociedade, para entender o que é falado pelos

outros. O que a linguagem faz é reunir imagens e as transpor em conceitos, omitindo as diferenças.

Ora, se Nietzsche concebe a linguagem como invenção do homem e critica a definição clássica, que considera a verdade como resultado de uma adequação entre enunciação e o enunciado, resta saber o que o filósofo pensa a respeito dessa busca humana pela verdade: É uma tendência natural que leva o homem a buscar o conhecimento verdadeiro a qualquer custo? O autor concorda que o desejo natural de conhecer, assim como os instintos, é algo inerente ao homem? Dito de outra maneira: existe no homem um “instinto de conhecimento”? Um impulso natural à verdade?

### **3 O “instinto de conhecimento” e o “impulso à verdade”**

No texto *O último filósofo*, Nietzsche considera impossível qualquer fundamentação que tenha como objetivo alcançar um conhecimento verdadeiro. Ele afirma que o “nosso entendimento é uma força de superfície, é superficial”<sup>79</sup>. Só temos acesso às imagens das coisas, portanto, não conhecemos as coisas mesmas. Como podemos, dessa forma, fundamentar um conhecimento verdadeiro? Porém, isso não é tudo, existem outras questões importantes que devem ser levadas em consideração na análise nietzschiana sobre a linguagem e o conhecimento: O homem tem uma propensão natural ao conhecimento? Existe um instinto de conhecimento no homem? Existe alguma relação entre arte e conhecimento?

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, para explicar como se constitui o conhecimento humano, Nietzsche utiliza uma fábula que pode ajudar a responder algumas das questões acima citadas:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto.

Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram que morrer. – assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. Mas se pudéssemos entender-nos como a mosca, perceberíamos então que também ela boia no ar com esse *pathos* e sente em si o centro voante deste mundo. Não há nada tão desprezível e mesquinho na natureza que, com um pequeno sopro daquela força de conhecimento, não transbordasse logo como um odre; e como todo transportador de carga quer ter seu admirador, mesmo o mais orgulhoso dos homens, o filósofo, pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar<sup>80</sup>.

No início dessa fábula, o autor já afirma, usando a palavra “inventaram”, que o conhecimento não é algo inato, semelhante aos instintos, ou seja, não é algo natural e inerente, logo, foi inventado pelo homem. Nietzsche ressalta que não existe um instinto de conhecimento natural, “Quando afirma não haver instinto de conhecimento, ele quer salientar que não se deve definir o homem pelo conhecimento ou o conhecimento como o valor principal do homem, porque os instintos são mais fundamentais do que o conhecimento”<sup>81</sup>.

O filósofo, na fábula acima citada, compreende que o intelecto humano é limitado, faz parte da natureza, não é parte separada da natureza: “por natureza o homem não se faz pelo conhecimento – a *veracidade* (e a *metáfora*) produziu a tendência à verdade”<sup>82</sup>. O problema, segundo o autor, é que o homem se coloca sempre como a esfera a partir da qual tudo gira em seu entorno, porém, “se pudéssemos entender-nos como a mosca, perceberíamos então que também ela boia no ar”<sup>83</sup>, que também se sente como centro voante do mundo.

De certa forma, Nietzsche, imaginando a infinidade de galáxias e sistemas solares existentes, considera o homem muito audacioso a ponto de querer que tudo seja conforme “seu agir e pensar”<sup>84</sup>, que o seu conhecimento vá além dos conceitos elaborados por ele: “[...] o que distingue o homem do animal depende desta capacidade de volatizar as metáforas intuitivas num esquema, ou de dissolver uma imagem num conceito”<sup>85</sup>. Por isso, Nietzsche coloca o homem em situação semelhante a de uma mosca, já que ambos são apenas micropartículas em um universo incomensurável e efêmero.

O homem supervaloriza o seu conhecimento a ponto de esquecer que o inventou. O propósito de Nietzsche é mostrar que o conhecimento humano é constituído de antropomorfismos e idiossincrasias. Assim, afirma Roberto Machado em *Nietzsche e a verdade* que o valor do conhecimento é tomado como superior aos impulsos:

O que Nietzsche pretende então é ressaltar que o conhecimento não faz parte da natureza humana, ou melhor, não está no mesmo nível que os instintos e que não é possível dizer, por exemplo, como Aristóteles no início da *Metafísica*, que todos os homens desejam naturalmente conhecer. O conhecimento não é um instinto do homem, quer dizer, não é da mesma natureza que os instintos<sup>86</sup>.

De acordo com Machado, o conhecimento não pode ser considerado o que há de mais valioso para a vida humana. A produção de conhecimento deve ser compreendida como sendo o que caracteriza o ser humano. O homem “pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”<sup>87</sup>, ele pensa dessa forma porque sente-se o centro do universo. Desse modo, inventa o conhecimento a partir de transposições arbitrárias, ele se esforça “então para estabelecer, em lugar do pensamento em imagens, um pensamento por conceitos”<sup>88</sup>.

Por considerar o conhecimento como criação humana, resultado de uma série de transposições, para Nietzsche mesmo

o conhecimento científico é promovido não por um instinto de conhecimento, mas por uma “força artística”<sup>89</sup>. Um impulso artístico ou criativo faz o homem conhecer, transpondo imagens, transformando-as em conceitos, é esse o processo pelo qual ele conhece as coisas, ou seja, “Ele conhece ao inventar e inventa ao conhecer”<sup>90</sup>. O autor considera que o conhecimento não é instinto natural que o homem traz em si desde o nascimento, ao contrário, foi inventado, é uma criação humana. Então, nesse sentido, ele afirma que não existe um instinto de conhecimento natural.

Todavia, Nietzsche usa a expressão “instinto de conhecimento” para problematizar a verdade. Conforme afirma Machado, “a expressão deve sempre ser entendida como se referindo a um instinto da crença no conhecimento verdadeiro. Propriamente o instinto de que fala Nietzsche é de crença e não de conhecimento”<sup>91</sup>. O filósofo aponta para a crença desenfreada na verdade, para isso utiliza constantemente a expressão “instinto de conhecimento sem limites”<sup>92</sup>, que retrata esse processo da crença exagerada na verdade e está presente no texto intitulado *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento* (1872). O que ele quer dizer quando usa essa expressão?

Em primeiro lugar, Nietzsche, como já foi dito, compara o conhecimento a um processo artístico de criação. O homem está sempre criando para conhecer, está sempre inventando a partir das suas impressões. O problema é que o homem *esquece* que ele mesmo inventou o conhecimento, por intermédio de imagens que se transformaram em conceitos, e acredita que mostram a verdade. Essa crença na verdade foi produzida por ele. Não existe uma tendência *natural* para a verdade. O que existe, talvez, seja uma tendência *social* de crença na verdade. “Não há instinto de conhecimento e da verdade, mas somente um instinto de crença na verdade, o conhecimento puro é desprovido de instinto”<sup>93</sup>. Como diz o autor, o que existe é um instinto de crença na verdade, que

se torna mais forte na medida em que o homem cristaliza, ao longo do tempo, as metáforas que inventou:

O instinto se fortalece por um exercício frequente, mas na atualidade é injustamente transposto por metástase. Torna-se a tendência em si. Passando do exercício aos casos determinados faz-se uma qualidade. Temos atualmente o instinto de conhecimento. Essa generalização se produz por intermédio do *conceito* que se interpõe. É com um julgamento falso que começa esta qualidade – ser verdadeiro significa ser sempre verdadeiro. Daí provém a tendência a não viver na mentira: supressão de todas as ilusões<sup>94</sup>.

Nesse trecho, Nietzsche ressalta como nasce o impulso à verdade. Primeiro, ele destaca que tal crença se dá por um exercício frequente de transferências, a palavra *metástase* é empregada no seu sentido etimológico: mudança de lugar ou transferência. A partir do exercício frequente, que consiste em estar sempre criando e transferindo sentidos para as coisas, chega-se a casos determinados que são generalizados e transformados em qualidades. E, segundo, a generalização só é possível “por intermédio do conceito que se interpõe”. Isso ocorre a partir de um julgamento falso, já que o conceito suprime as diferenças, “reforçando os traços principais e omitindo os traços secundários”<sup>95</sup>.

É a partir desse processo que nasce a inclinação à verdade e a depreciação da ilusão e da mentira. Todavia, o que é, na verdade, a *verdade*? O que é a mentira? Qual é o valor da verdade? Por que esse *impulso à verdade*? Por que não temos um impulso à ilusão ou à inverdade?

## 4 Verdade e mentira no sentido convencional

Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche busca responder, do começo ao fim, a seguinte pergunta: de onde vem o “impulso à verdade”<sup>96</sup>, de onde vem essa inclinação para querer sempre a verdade? Ele traz para o âmbito da linguagem questões sobre verdade e mentira. Entretanto, antes

de falar diretamente o que define verdade e mentira, o filósofo faz algumas considerações sobre o intelecto: Para que serve o intelecto humano? Qual a sua finalidade? O que o trabalho do intelecto tem a ver com verdade e mentira? Todas essas indagações aparecem nos textos de 1872 e 1873.

Na *fábula* em que imagina como deve ter surgido o conhecimento humano, fica claro “quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza”<sup>97</sup>, como o intelecto é insignificante, já que ele não é nada fora da vida humana, ele é efêmero. “Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido”<sup>98</sup>, é assim que Nietzsche considera o intelecto humano: passageiro, insignificante, limitado aos domínios humanos e perdido na imensidão indescritível das galáxias e dos sistemas solares que existem. Para o próprio homem, o intelecto não é insignificante e sem finalidade, porque com ele o homem “pensa ver por todos os lados os olhos do universo telescopicamente em mira sobre seu agir e pensar”<sup>99</sup>.

Trazer tudo para o seu agir e pensar faz com que o homem conheça a veracidade das coisas e nunca se engane? Nietzsche acredita que não. Ao contrário, o intelecto sempre engana e sempre fez do homem um exímio enganador:

Aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano – mas mesmo os efeitos mais particulares trazem em si algo do mesmo caráter<sup>100</sup>.

Essa arrogância – altivez – que tem o homem ao pensar que pode conhecer tudo a partir do seu pensar, associado, como diz Nietzsche, ao conhecer e sentir, faz o homem esquecer-se dos enganos e das ilusões em que está imerso, além dos antropomorfismos que inventou para conhecer as coisas. O esquecimento (*Vergessen*) faz com que o homem comece a mentir, a ludibriar

e a enganar, aliás, disfarçar é uma arte que o homem conhece muito bem. O intelecto está sempre se utilizando de artimanhas e máscaras para se disfarçar. Ele faz com que muitos indivíduos se conservem e consigam sobreviver, mesmo sendo inferiores fisicamente:

O intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam, aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres ou presas aguçadas. [...] Eles estão profundamente imersos em ilusões e imagens de sonho, seu olho apenas resvala às tontas pela superfície das coisas e vê “formas”, sua sensação não conduz em parte alguma à verdade, mas contenta-se em receber estímulos e como que dedilhar um teclado às costas das coisas<sup>101</sup>.

Assim vive o homem, como um ator que está sempre representando papéis, mascarando-se para os outros e também para si mesmo. O homem vive se enganando, nada conhece sobre as coisas, o que recebe são imagens e estímulos que não dizem a *verdade*. Para Nietzsche, a grande força do homem está na criação e na ilusão, está na capacidade de criar e inventar.

Todavia, a pergunta que deixa Nietzsche intrigado durante todo o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* é: já que os homens estão sempre mergulhados em ilusões, enganos e mentiras, de onde vem esse impulso à verdade (*Trieb zur Wahrheit*), ou melhor, como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade? Para encontrar uma possível resposta a esse problema, diz o filósofo:

Enquanto o indivíduo, em contraposição a outros indivíduos, quer conservar-se, ele usa o intelecto, em um estado natural das coisas, no mais das vezes somente para a representação: mas, porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* desapareça de seu mundo<sup>102</sup>.



O homem, por “tédio”<sup>103</sup> e necessidade, quer existir e viver em rebanho, para isso precisa não só do intelecto, mas também de um acordo que seja capaz de estabelecer a paz. “Esse tratado de paz traz consigo algo que parece ser o primeiro passo para alcançar aquele enigmático impulso à verdade”<sup>104</sup>. De que maneira o homem consegue estabelecer um tratado de paz? A linguagem parece ser o principal instrumento que possibilita ao homem firmar um acordo de paz por meio de uma “designação uniformemente válida e obrigatória das coisas”<sup>105</sup>, uma designação estabelecida por convenção a qual o homem chama de *verdade*. Aquele que usa as designações válidas “para fazer aparecer o não efetivo como efetivo”<sup>106</sup> é considerado mentiroso. Desse modo, é assim que encontramos “pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira”<sup>107</sup>. O mentiroso é aquele que utiliza as designações erradas ou não convencionais:

Ele diz, por exemplo: “sou rico”, quando para seu estado seria precisamente “pobre” a designação correta. Ele faz mau uso das firmes convenções por meio de trocas arbitrárias ou mesmo inversão dos nomes. Se ele o faz de maneira egoísta e prejudicial, a sociedade não confiará mais nele e com isso o excluirá de si<sup>108</sup>.

Como se trata sempre de uma convenção social que tenta uniformizar as coisas e as palavras para o funcionamento da vida gregária, o mentiroso é julgado pela sociedade não pelo simples fato de que o homem não goste de mentiras, mas porque o homem quer evitar certos tipos de mentiras prejudiciais à sociedade. Em relação à verdade, também não é diferente, pois o homem só deseja a verdade que é útil para a conservação da vida:

É também em um sentido restrito semelhante que o homem quer somente a verdade: deseja as consequências da verdade que são agradáveis e conservam a vida; diante do conhecimento puro sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil<sup>109</sup>.

A verdade e a mentira são utilizadas para a conservação da espécie. A verdade não é um bem em si que o homem usa de forma desinteressada; como diz José Thomaz Brum, há sempre uma finalidade pela qual se busca a verdade, e essa utilidade é a conservação da vida:

O homem, para Nietzsche, não busca a verdade como um bem em si. Ele só deseja algumas verdades, as que lhe são úteis. As que têm um valor para a conservação da vida. O que lhe interessa são “os efeitos agradáveis da verdade”. O compromisso do homem com a verdade, para Nietzsche, não independe das condições e necessidades de sua vida. Ao contrário, permanece vinculado à vida e à sua necessidade de meios de preservação<sup>110</sup>.

A verdade é, segundo Nietzsche, uma série de metáforas mortas e convencionais que tem um valor útil à conservação da vida. O compromisso do homem com a verdade, como diz José Thomaz Brum, depende das necessidades da vida. O pensamento de Nietzsche contrasta com a concepção usual e metafísica que separa a verdade e a linguagem das necessidades vitais do homem e a coloca como algo que existe independentemente dele, como algo incondicional que não seria uma criação humana. Do mesmo modo, assumindo uma posição *convencionalista* em relação à verdade e à linguagem, diz Eric Blondel: “Nietzsche etimologista chega a conclusões radicalmente opostas às de Crátilo. Segundo ele, a etimologia não prova a ‘naturalidade’ da linguagem, mas ao contrário, sua convencionalidade, seu caráter arbitrário [...]”<sup>111</sup>.

Nietzsche acredita que as palavras e os conceitos não mostram a verdade das coisas e que a legislação da linguagem cria “as primeiras leis da verdade”<sup>112</sup>. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo se mostra claramente contrário a uma posição naturalista da linguagem; não acredita, como defende Crátilo<sup>113</sup>, no diálogo homônimo de Platão, que os nomes pertencem por natureza às coisas. A perspectiva nietzschiana consiste em considerar a linguagem como uma série de convenções

estabelecidas pelo próprio homem para possibilitar a vida gregária. Portanto, os nomes não são naturais e inerentes às coisas, são criações humanas que resultam de delimitações arbitrárias. Diante dessa relação estabelecida pelo filósofo entre linguagem e verdade, torna-se necessário responder: “É a linguagem a expressão adequada de todas as realidades?”<sup>114</sup>.

Nietzsche explica que só há uma forma de acreditar que a linguagem é a expressão adequada de todas as realidades: somente por meio do esquecimento o homem pode “acreditar” que existe uma verdade. Como nos fala Brum: “O esquecimento nos faz crer que este mundo ordenado e hierárquico não é fruto de uma atividade humana vital, mas é um mundo dado, um mundo-essência”<sup>115</sup>.

A respeito dessa consideração sobre o esquecimento, Nietzsche, como etimologista, analisa, por exemplo, o termo “serpente” (*Schlange*), que significa enrodilhar-se (*Sichwinden*). Porém, esse significado não se aplica somente à serpente, “poderia também caber ao verme”<sup>116</sup>. Sendo assim, a palavra “enrodilhar” serve tanto para o animal cobra, como também para o verme (*Wurme*), pois é uma característica peculiar de ambos. Isso é o que Nietzsche chama de “delimitações arbitrárias”<sup>117</sup>, uma série de transposições, uma série de estímulos nervosos, imagens e sons que finalmente são transformados em conceitos que não condizem com a realidade. Em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* Nietzsche chega à conclusão de que “é impossível a correspondência entre a linguagem (qualquer que seja ela) e o mundo real”<sup>118</sup>, conforme Neto:

Não há, portanto, uma expressão que se constitua como a correta, como a adequada àquilo que ela busca significar, pois diversos nomes, conforme mostra a diversidade das línguas, são igualmente usados para um mesmo significado<sup>119</sup>.

A existência de diferentes línguas para designar as mesmas coisas mostra que a linguagem é apenas um elo que possibilita a relação *das coisas aos homens*, como diz Nietzsche;

ela não é um meio para se chegar à *verdade sem consequências* ou à coisa em si (*Dingansich*). Com a linguagem, “Acreditamos saber algo das coisas mesmas, se falamos de árvores, cores, neve e flores, e, no entanto não possuímos nada mais do que metáforas das coisas, que de nenhum modo correspondem às entidades de origem”<sup>120</sup>. A esse respeito Vilém Flusser concorda com a perspectiva nietzschiana quando diz que:

A multiplicidade das línguas revela a relatividade das “categorias do conhecimento”. O problema ontológico e epistemológico da língua torna-se evidente. Há tantos sistemas categoriais, e, portanto, tantos tipos de conhecimento, quantas línguas existem ou podem existir. A tênue relação entre a razão e a coisa em si que a filosofia kantiana estabelece é, portanto, no melhor dos casos, um aglomerado de fios substituíveis entre si arbitrariamente. A imagem que se oferece é a seguinte: a realidade, este conjunto de dados brutos, está lá, dada e brutal, próxima do intelecto, mas inatingível. Este, o intelecto, dispõe de uma coleção de óculos, das diversas línguas, para observá-la. Toda vez que troca de óculos, a realidade “parece ser” diferente<sup>121</sup>.

A partir das explicações dadas até aqui quanto à relação entre linguagem, verdade e mentira, podemos compreender o que Nietzsche entende por “verdade”. Ainda em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* ele claramente pergunta e responde:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias<sup>122</sup>.

Ou seja, a verdade é uma série de transposições, metáforas<sup>123</sup>, metonímias, convenções e crenças humanas que os *animais inteligentes* esqueceram que assim ela é, como diz Suarez, não é “a correspondência estrita entre o pensar, o dizer e o ser das coisas [...]”<sup>124</sup>; é útil e obrigatória à vida em sociedade, portanto tem uma fonte moral. “O homem exige a verdade e a realiza no intercâmbio moral com os homens; é nisto que se fundamenta toda a vida em comum”<sup>125</sup>.

O esquecimento das metáforas que o homem inventou e a utilização de “metáforas usuais”<sup>126</sup> o colocam diante “da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, em um estilo obrigatório para todos”<sup>127</sup>. Só assim chega ao “sentimento de verdade”<sup>128</sup>, ou seja, à “crença na verdade”, mentindo inconscientemente, esquecendo que se trata de “designações arbitrárias”<sup>129</sup>.

Dessa forma, segundo hábitos seculares e esquecendo os antropomorfismos, o homem chega ao *sentimento da verdade*. Mentir significa desobedecer às convenções, não utilizar as “metáforas usuais” para designar as coisas; enquanto “chama-se de ‘verdade’ usar cada dado assim como ele é designado, contar exatamente seus pontos, formar rubricas corretas e nunca pecar contra a ordenação de castas e a sequência das classes hierárquicas”<sup>130</sup>.

Somados todos esses procedimentos criados pelo homem para designar o que é verdade e o que é mentira, Nietzsche não pode deixar de ressaltar e admirar “o homem como um poderoso gênio construtivo, que consegue erigir sobre fundamentos móveis e como que sobre água corrente um domo conceitual infinitamente complicado [...]”<sup>131</sup>. O homem cria a partir de si mesmo a verdade utilizando redes conceituais, “não por seu impulso à verdade, ao conhecimento puro das coisas”<sup>132</sup>, mas procura a verdade que ele mesmo inventou e convencionou. Isso ocorre de forma semelhante:

Quando alguém esconde uma coisa atrás de um arbusto, vai procurá-la ali mesmo e a encontra, não há muito que gabar nesse procurar e encontrar: e é assim que se passa com o procurar e encontrar da “verdade” no interior do distrito da razão. Se forjo a definição de um animal mamífero e em seguida declaro, depois de inspecionar um camelo: “Vejam, um animal mamífero”, com isso decerto uma verdade é trazida à luz, mas ela é de valor limitado, quero dizer, é cabalmente antropomórfica e não contém um único ponto que seja “verdadeiro em si”, efetivo e universalmente válido, sem levar em conta o homem<sup>133</sup>.

A verdade que o homem inventou é antropomórfica, só tem valor para ele mesmo – um valor social, pois é útil para a *vida em rebanho* e nada além disso. O problema é que o homem, *animal inteligente*, que “tem uma propensão invencível a deixar-se enganar”<sup>134</sup>, inconscientemente “esquece, pois, as metáforas intuitivas de origem, como metáforas, e as toma pelas coisas mesmas”<sup>135</sup>, além disso, “Transpõe, portanto sua tendência ao mundo e acredita que o mundo também *deve* ser verdadeiro por respeito a ele”<sup>136</sup>.

Ao final do texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, Nietzsche nos leva a concluir a respeito desta questão: qual a origem do impulso à verdade? Segundo o autor, é do impulso a viver em rebanho e “da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho”<sup>137</sup> que surge o impulso à verdade. Somente como crença do homem é que a verdade pode ser considerada como tal. “A *crença na verdade* é necessária ao homem. A verdade e a mentira surgem como uma necessidade social: por uma metástase em seguida passa a ser aplicada a tudo, mesmo onde não é necessária”<sup>138</sup>. Tratar verdade e mentira no sentido extramoral significa considerá-las como metáforas e criações humanas, não como entidades eternas que existem independentemente do homem.

## Segunda “verdade”

### A crítica à linguagem metafísica

*Nosso entendimento é uma força de superfície, é superficial. É por isso que se chama também “subjetivo”.*

*Conhece por meio de conceitos: nosso pensar é um classificar, um nomear, logo qualquer coisa que se liga à arbitrariedade humana, sem atingir a própria coisa.*

(UF, § 54, p. 16)

## 1 O caráter simplificador da linguagem

*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* pode ser considerado um texto base para compreender o que Nietzsche pensa sobre a linguagem. Nesse texto, o filósofo deixa clara a sua concepção segundo a qual a linguagem não é um instrumento para encontrar a verdade, porque as verdades são apenas metáforas que, após o uso constante, os homens esquecem que criaram. Porém, a problemática da linguagem não aparece exclusivamente nessa obra, ela reaparece em todas as obras de Nietzsche, além de ser tema principal de vários aforismos. Cabe ao leitor identificar tais passagens e assim conectá-las, tentando, desse modo, montar o quebra-cabeça nietzschiano sobre a linguagem.

Scarlett Marton considera que, apesar da sua relevância, esse ensaio não é o único a contemplar a problemática nietzschiana da linguagem enquanto expressão adequada da realidade:

A ideia de que a linguagem é um meio de expressão grosseiro atravessa toda a obra de Nietzsche. Aparece várias vezes em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, onde o filósofo faz ver que as palavras, quando passam a servir para inúmeras experiências análogas à que lhes deu origem, tornam-se conceitos<sup>139</sup>.

Sabemos que nos seus primeiros escritos, principalmente em *O último filósofo: considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento* de 1872 e *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* de 1873, Nietzsche dá atenção ao problema da constituição da linguagem, isto é, responde aos seguintes questionamentos: Como nascem os conceitos e as palavras? Para que servem tais conceitos? Que importância eles têm para a vida gregária? É a linguagem que produz verdades?

Será que as obras posteriores de Nietzsche tratam o problema da linguagem apenas como complemento aos textos de juventude ou aparece algo novo, algum aspecto singular que ainda não tinha sido tratado? Para tentar responder a tais questões, começaremos analisando *Humano, demasiado humano*, obra publicada em 1878, cinco anos após o texto *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, um dos primeiros escritos de Nietzsche sobre a linguagem. Essa obra marca o afastamento de Nietzsche em relação aos dois grandes mestres que influenciaram profundamente sua linha de pensamento, Richard Wagner e Arthur Schopenhauer, e também inaugura um novo estilo de escrever. Toda a obra é composta de aforismos<sup>140</sup>, máximas ou pequenos textos, e cada um deles tem um título diferente. Religião, ciência, arte e metafísica são alguns dos principais temas abordados.

A partir de *Humano, demasiado humano* se intensificam as críticas à metafísica enquanto um discurso que se fundamenta em palavras e, principalmente, em conceitos ou metáforas mortas, que possibilitariam ao homem conhecer e dizer a verdade das coisas. A metafísica se baseia na crença de que pelas palavras podemos apreender as coisas tais como elas são.



São essas crenças e equívocos que contribuem também para o afastamento de Nietzsche no que diz respeito ao romantismo de Wagner e aos domos conceituais contidos na metafísica de Schopenhauer. Desse modo, afirma Marton:

*Em Humano, demasiado humano*, continua a combater a crença de que se pode apreender com palavras as coisas tal como são. Abandonando o referencial kantiano, abraça então a crítica positivista à metafísica. É nesse contexto que denuncia os preconceitos que se instalam na linguagem<sup>141</sup>.

Como vimos no início do capítulo anterior, a obra *O mundo como vontade e representação* carrega uma grande influência do pensamento de Kant. Nietzsche, nos seus primeiros escritos, inclusive e principalmente em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*<sup>142</sup>, não pode negar a influência que, principalmente Schopenhauer, exerceu em seu pensamento. Os textos de juventude partem da distinção kantiana entre fenômeno e *noumenon*. Entretanto, posteriormente, ele se distancia desse referencial kantiano. Usa somente como objeto de crítica à metafísica, tanto de Schopenhauer quando de Kant.

A crítica à metafísica empreendida por Nietzsche está intimamente ligada à sua crítica à linguagem como instrumento ficcional, indiferente às adversidades e dificuldades que são inerentes à vida. A linguagem deixa de lado a diferença existente entre as coisas quando passa a cristalizar e igualar as coisas inigualáveis. Isso ocorre pelo desprezo da individualidade e singularidade. Dessa forma, Nietzsche não critica todo tipo de linguagem, mas somente tipos de linguagem que pretendem, por meio da igualação de coisas desiguais, dizer ou conhecer a verdade. Nesse sentido, a metafísica se utiliza de categorias conceituais, como, por exemplo: ser, essência, substância, entre outros conceitos, que representam um tipo de linguagem fundamentada na crença em uma adequação entre os signos e a realidade. Segundo o autor, a linguagem conceitual desde o seu nascimento é sustentada e dominada por uma “vontade de verdade”<sup>143</sup>.

Existe o mundo metafísico que a crença na linguagem nos mostra como uma possibilidade? Existe um mundo verdadeiro ou uma essência no mundo independentemente de nós, humanos, ou existe apenas enquanto uma criação nossa, como fruto da nossa capacidade de criar e fabular outros mundos? O aforismo 9 de *Humano, demasiado humano* aborda tais questões:

*Mundo metafísico* – É verdade que poderia existir um mundo metafísico; dificilmente podemos contestar a sua possibilidade absoluta. Olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça; mas permanece a questão de saber o que ainda existiria do mundo se ela fosse mesmo cortada. Esse é um problema puramente científico e não muito apto a preocupar os homens; mas tudo o que até hoje tornou para eles *valiosas, pavorosas, prazerosas* as suposições metafísicas, tudo o que as criou, é paixão, erro e autoilusão; foram os piores, e não os melhores métodos cognitivos, que ensinaram a acreditar nelas<sup>144</sup>.

Podemos dizer que aqui Nietzsche retoma, de outra forma, ou com outras palavras, o que ele já havia mencionado nos textos de sua juventude. O filósofo, no início desse texto, considera a existência do mundo metafísico como uma possibilidade, ou seja, pode existir ou não. Entretanto, o que ele afirma e defende é que, independentemente de existir ou não, tal mundo metafísico só pode ser concebido a partir do intelecto humano e enquanto criação desse. Quando escreve “olhamos todas as coisas com a cabeça humana” quer dizer que todas as coisas são pensadas de acordo com o que o homem acredita ser verdadeiro. Ele cria um mundo a partir de suas idiossincrasias e acredita que a sua criação é verdadeira, ou a mais verdadeira.

O problema é que, se eliminarmos ou se *cortarmos a cabeça* do homem e sua visão de mundo, não nos restaria outra possibilidade de interpretação, isso porque todas as possibilidades de conhecimento que temos foram elaboradas por esquemas e pela admirável capacidade humana de “liquefazer metáforas”<sup>145</sup>.

Nietzsche considera que, mesmo se provada a existência do mundo metafísico, tal conhecimento seria insignificante,

Pois do mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro, um para nós inacessível, incompreensível ser-outro; seria uma coisa com propriedades negativas – ainda que a existência de tal mundo estivesse bem provada, o conhecimento dele seria o mais insignificante dos conhecimentos: mais ainda do que deve ser, para o navegante em meio a um perigoso temporal, o conhecimento da análise química da água<sup>146</sup>.

Na perspectiva de Nietzsche, que concebe “tudo o que existe como uma pluralidade de forças em permanente combate, forças continuamente agindo e resistindo umas em relação às outras”<sup>147</sup>, mesmo que exista um mundo metafísico, alheio às mudanças e intempéries, tal mundo é incompreensível e insignificante. Todas as noções metafísicas foram sempre pensadas como valores contrários à vida. Esse *incompreensível ser-outro*, sempre diferente e perfeito do ponto de vista metafísico, longe da realidade efetiva, só pode ser pensado dentro da ordenação gramatical e das classes linguísticas. Fora desse mundo metafísico, construído pela linguagem, pensar outro mundo não é possível nem concebível.

Na habilidade de construir teias conceituais que permitem a fabulação de outros mundos reside, talvez, como diz Nietzsche, a maior genialidade e a diferença do homem em relação aos outros animais. Entretanto, mesmo diante de tal capacidade e habilidade, o homem sabe, porém, muitas vezes esquece, que os conceitos são criações humanas e servem apenas como um meio para se relacionar gregariamente. De acordo com os escritos do autor, o mundo metafísico pode existir, entretanto, não devemos esquecer que ele existe apenas como criação humana e se fundamenta nas categorias e nos preconceitos da linguagem.

Nietzsche deixa claro que “com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma “intuição” pode nos levar adiante”<sup>148</sup>.

As considerações feitas pela metafísica nessas áreas não fazem com que a essência do mundo seja conhecida. Sabemos que a partir do momento em que a metafísica intervém na arte ou na religião, por meio de um batalhão de preconceitos linguísticos, palavras e conceitos, um novo mundo é criado, um mundo construído sobre “domos conceituais infinitamente complicados”<sup>149</sup>, os quais refletem claramente as idiossincrasias e crenças do próprio homem em relação à vida.

A linguagem foi indiscutivelmente importante para o desenvolvimento, para a conservação do homem e para que ele se tornasse o *senhor do mundo*, sendo quem interpreta e faz da sua interpretação a verdade. Sobre esse aspecto, ainda em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche se expressa do seguinte modo:

*A linguagem como suposta ciência.* – A importância da linguagem para o desenvolvimento da cultura está em que nela o homem estabeleceu um mundo próprio ao lado do outro, um lugar que ele considerou firme o bastante para, a partir dele, tirar dos eixos o mundo restante e se tornar o seu senhor<sup>150</sup>.

Porém, como, ou a partir de que, o homem criou um mundo próprio diferente desse, que, segundo Nietzsche, é uma constante luta de forças? Em que consiste a crença do homem em afirmar que o mundo criado por ele é o mais verdadeiro? Nietzsche considera que a crença em tal mundo só é possível

na medida em que por muito tempo se acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas], o homem adquiriu esse orgulho com que se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo. O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas<sup>151</sup>.

A crença nos nomes e na linguagem como expressão da verdade das coisas fez do homem um grande enganador de si mesmo e também o fez subir num pedestal a ponto de morrer acreditando que é superior aos outros animais. Esqueceu que

criou denominações que não são *verdades eternas*. Segundo Nietzsche, o homem errou e não foi nada modesto porque pensou que através das palavras seria possível expressar a essência das coisas. “Muito tempo depois – somente agora – os homens começam a ver que, em sua crença na linguagem, propagaram um erro monstruoso”<sup>152</sup>.

A utilização de palavras e conceitos nos faz acreditar que as coisas são simples, iguais e indivisíveis. Suprimindo as diferenças e isolando os fatos, a linguagem conceitual simplifica as coisas. Scarlett Marton assinala que, a partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche apresenta um novo aspecto no que diz respeito à reflexão sobre o problema da linguagem; refere-se a ela como uma forma simplificadora de enxergar as coisas. Nessa obra “aponta pela primeira vez o caráter simplificador da linguagem: ela abrigaria a crença numa verdade inscrita no mundo passível de ser expressa em palavras. Simplificadora, encerraria o preconceito metafísico de que designações e coisas se recobrem”<sup>153</sup>. Assim, em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche explica:

A palavra e o conceito são a razão mais visível pela qual cremos nesse isolamento de grupos de ações: com eles não apenas *designamos* as coisas, mas acreditamos originalmente apreender-lhes a *essência* através deles. Mediante palavras e conceitos somos ainda hoje constantemente induzidos a pensar as coisas como mais simples do que são, separadas umas das outras, indivisíveis, cada qual sendo em si e para si<sup>154</sup>.

Na ótica do autor, principalmente no texto intitulado *O andarilho e sua sombra* que compõe a segunda parte de *Humano, demasiado humano*, a crença na linguagem nos faz enxergar as coisas de maneira simplificada. Essa simplificação realizada pelos conceitos é “o solo propício onde se enraízam concepções metafísico-religiosas”<sup>155</sup>, pois é a partir dela que surgem os conceitos universais e imutáveis. Desconsiderar ou omitir esse caráter simplificador ou “abreviador”<sup>156</sup> da linguagem “implica tomá-la por expressão adequada da realidade. Com isso, perde-se de vista que ela é um conjunto de signos estabelecidos

por convenção, representa o que há de gregário no indivíduo e apenas exprime a relação dele com o meio”<sup>157</sup>.

As palavras e os conceitos nos induzem a pensar que toda ação é isolada e todas as coisas são iguais, ou seja, “toda palavra é um pré-conceito”<sup>158</sup>. Essa forma de pensar ou a crença na linguagem já está tão incrustada em nosso senso comum que muitas vezes não conseguimos nos desvencilhar desse pensamento errôneo sobre as palavras e os conceitos, isso porque, para Nietzsche, “Há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente”<sup>159</sup>.

Ainda em outras passagens da obra citada, Nietzsche acrescenta que tanto a ciência quanto a lógica e a matemática se fundamentam em pressupostos, assim como a linguagem conceitual, os quais não têm nenhuma relação com o mundo real. Isso porque todas essas ciências consideram que existem coisas iguais ou idênticas em distintos pontos do tempo<sup>160</sup>. A lógica e a matemática<sup>161</sup> devem ser avaliadas segundo a perspectiva de que não apresentam nenhuma correspondência com a realidade, só apresentam sentido como convenção.

Outro erro observado por Nietzsche é que os números também foram inventados por meio da crença na pressuposição da igualdade das coisas. “A invenção das leis dos números se deu com base no erro, predominante já nos primórdios, segundo o qual existem coisas iguais (mas realmente não há nada de igual) ou pelo menos existem coisas (mas não existe nenhuma ‘coisa’)”<sup>162</sup>. Sob essa perspectiva, também a ciência tem os mesmos fundamentos que a linguagem conceitual. O filósofo assinala que “a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência”<sup>163</sup>. Isso porque a ciência, da mesma forma que a linguagem conceitual, baseia-se e crê na sucessão de acontecimentos, que se configuram como causa e efeito, e na omissão das diferenças:

É neste âmbito que se desenvolve a ciência. Universo de signos, linguagem simplificada, ela é a grande produtora de esquemas.

[...] Atividade simbólica, a ciência ingressa no mundo das pulsões gregárias. Ora, essa sua inserção é essencial; a produção de esquemas que funcionam como signos de reconhecimento repousa sobre o mesmo princípio: a identidade<sup>164</sup>.

A ciência surgiu baseando-se na crença de que no mundo real existe uma identidade ou igualdade das coisas, de forma que ela julga de igual modo todas as coisas como sendo idênticas. A ciência desconsidera que cada coisa, apesar de semelhante, não é igual, cada objeto ocupa um lugar diferente no espaço. Nietzsche considera isso como impossível no mundo real, visto que cada coisa é única e desigual, ocupando lugares diferentes no tempo. Por isso, segundo ele, até mesmo a ciência encontra-se dominada pela linguagem. A ciência também entende que existem fatos iguais, mas, para o filósofo, o que existe são interpretações humanas<sup>165</sup>. Como afirma Barrenechea: “Para Nietzsche, não há coisas, substâncias ou fatos, mas apenas interpretações que se desenvolvem até o infinito, perspectivas a partir das quais avaliamos as diversas configurações de forças”<sup>166</sup>.

Concebendo a realidade como uma multiplicidade de forças em constante combate, Nietzsche “não pode aceitar que existam relações regulares e constantes entre os acontecimentos nem que haja leis que os governem”<sup>167</sup>. Nessa senda, ele nos mostra os equívocos e os erros que permeiam a ciência, a matemática e a lógica. Assim, nem caracteres – nomes ou designações – nem os fatos são iguais, crença que é resultado de uma visão simplificada das coisas.

## **2 Linguagem e consciência: atendendo as exigências da vida gregária**

Nietzsche considera que consciência e linguagem nascem concomitantemente e são inseparáveis no processo de constituição da vida gregária. Entretanto, cabe, ainda aqui, questionar: que relação há entre o pensamento e a linguagem?

Essa pergunta é pertinente porque, como diz Marton, não “é todo o pensamento que se dá em palavras, apenas o que se torna consciente”<sup>168</sup>, e, para tanto, nós só podemos expressar os pensamentos “com as palavras que se acham à mão”<sup>169</sup>. Para o filósofo, entre a linguagem e o pensamento existe uma relação intrínseca, na medida em que o tornar-se consciente de algo, ou o pensamento consciente, só ocorre pela intermediação de algum signo, ou seja, alguma palavra ou conceito.

Tal relação já aparece em *Aurora*, obra publicada em 1881, em que Nietzsche se mostra preocupado com as crenças metafísicas. Pois, assim como as palavras possibilitam a comunicação e a criação de sentidos para a realidade, elas também limitam o nosso pensamento “a ponto de não se conseguir pensar com exatidão, quando não se dispõe das palavras necessárias”<sup>170</sup>. Nessa obra, no aforismo intitulado *As palavras estão em nosso caminho*, o autor assevera:

Onde os antigos homens colocavam uma palavra, acreditavam ter feito uma descoberta. Como era diferente, na verdade! – eles haviam tocado num problema e, supondo tê-lo resolvido, haviam criado um obstáculo para a solução. – Agora, a cada conhecimento tropeçamos em palavras eternizadas, duras como pedras, e é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra<sup>171</sup>.

Nietzsche apresenta o problema da *petrificação* das palavras que, ao passarem pelo longo processo de cristalização, acabam limitando o pensamento e também o conhecimento. A partir da leitura desse aforismo podemos perceber a crítica do filósofo à crença que o homem sempre depositou nas palavras, considerando-as como descobertas intocáveis, ao invés de reconhecê-las como puras invenções humanas. Desse modo, a relação entre pensamento e linguagem se dá na medida em que tudo “o que o homem pensa a respeito de si mesmo e do mundo já estaria impregnado pela linguagem. E nem poderia ser de outro modo, uma vez que, na perspectiva nietzschiana, são as palavras que possibilitam o tomar-consciência-de-si do



mundo”<sup>172</sup>. Como assinala Barrenechea, Nietzsche acredita que “o corpo inteiro pensa e o que se torna consciente é apenas um tipo de pensamento, que se exprime em signos linguísticos”<sup>173</sup>

Nos primeiros escritos, o autor, ainda partindo dos conceitos kantianos de fenômeno e *noumenon*, considera a linguagem como nada mais que uma soma de relações humanas, convenções criadas pelo próprio homem para a vida em rebanho, por isso, as palavras não apresentam qualquer tipo de relação *inata* com as coisas. O que o indivíduo pode é, simplesmente, relacionar-se de forma superficial com as coisas por meio do uso frequente dos signos. Já em *Humano, demasiado humano*, ele prossegue em sua crítica à linguagem como expressão adequada da realidade, entretanto, os referenciais da filosofia de Kant e Schopenhauer<sup>174</sup> já não aparecem mais, visto que, a partir daí, há um distanciamento ou uma ruptura entre Nietzsche e esses filósofos. Em *Aurora*, obra que marca, talvez, o fim do que nós podemos chamar de período intermediário da sua vida intelectual, já aparece, mesmo de forma não tão expressiva, a relação entre pensamento e linguagem.

A compreensão da linguagem como abreviação (*Abkürzung*) ou simplificação das coisas por meio dos signos, já abordada rapidamente no ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, reaparece em *Humano, demasiado humano* e depois em *A gaia ciência*. Nessa obra, considerada como a primeira do chamado “período da transvaloração”<sup>175</sup>, Nietzsche retoma o problema da relação entre linguagem e consciência. A partir de então, o filósofo tenta desvincular os conceitos, que por muito tempo foram considerados como sinônimos, consciência e espírito, e estabelece uma relação entre corpo e consciência.

A partir do período da transvaloração, o filósofo começa a vincular a consciência não só à conservação da vida gregária, mas também chega a dizer que o desenvolvimento da consciência humana é “o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo”<sup>176</sup>, representa o triunfo das forças reativas

sobre as ativas<sup>177</sup>, porque “colocou-se em primeiro plano a ‘adaptação’, ou seja, uma atividade de segunda ordem, uma reatividade”<sup>178</sup>. É nesse sentido, considerando a adaptação como uma força reativa de segunda ordem, que Nietzsche critica a teoria de Darwin<sup>179</sup>.

O filósofo considera que as forças ativas buscam dominar e se apropriar. Porém, adaptar-se, no sentido darwiniano, é uma reação que significa mudar em prol de alguma força exterior a si mesmo. Assim, o desenvolvimento da consciência e da linguagem, segundo Nietzsche, não é a expressão de uma força ativa que tende à dominação ou ao poder; é, desse modo, a adaptação de uma força inferior reativa – a consciência – a outra força exterior. A oposição de Nietzsche ao pensamento de Darwin se torna ainda mais clara a partir da ideia da *vontade de poder*. Justamente em *A gaia ciência* aparece, pela primeira vez, esse conceito tão importante que mostra a vida não somente como adaptação e luta pela sobrevivência, mas como embate de forças pela expansão de poder.

Para endossar tais considerações, é importante citar o próprio filósofo em uma das principais passagens de *A gaia ciência*, na qual diz que não basta se adaptar a uma força exterior, a vida tem de ser expressão de poder e expansão de forças, isso porque “a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida”<sup>180</sup>.

Entretanto, mesmo sendo uma força reativa, ainda assim a consciência carrega em si uma força que permitiu ao homem, “sendo o animal mais ameaçado”<sup>181</sup>, expandir-se e conservar-se no espaço e no mundo gregário. Tal perspectiva aparece de forma implícita nos seus primeiros escritos. Contudo, em *A gaia ciência*, Nietzsche trata cuidadosamente desse tema. Assim, torna-se importante e interessante analisar o aforismo 354, uma vez que ele expressa bem a dedicação do filósofo em relação ao

problema da consciência. Nesse aforismo, cujo título é *Do “gênio da espécie”*, Nietzsche assinala:

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela: e agora a fisiologia e o estudo dos animais nos colocam neste começo de entendimento (necessitaram de dois séculos, portanto, para alcançar a premonitória suspeita de Leibniz). Pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria “entrar na consciência” (como se diz figuradamente)<sup>182</sup>.

Na perspectiva do autor, não há necessidade de um *tornar-se consciente* para pensarmos sobre alguma coisa, esse foi um problema que, de acordo com o filósofo, tardou para ser resolvido. Somente a partir dos estudos biológicos, que se destacaram no século XIX, emergiu uma visão da consciência totalmente diferente daquela existente, vista como algo próprio do homem e necessária para ele agir e conhecer o mundo. Ora, tornar-se consciente de algo não é um pressuposto para pensar, sentir ou querer algo. Tal concepção de Nietzsche a esse respeito talvez derive, segundo Scarlett Marton, das leituras que o filósofo fez das obras de alguns biólogos da sua época:

Atribuindo origem biológica à consciência, Nietzsche acaba por inscrevê-la no quadro das considerações fisiológicas. Com os biólogos da época, Roux e Rolph, concebe o organismo como um aglomerado de ínfimos seres vivos, a partir daí, entende que todos eles possuem consciências elementares e conclui que estas, articuladas de alguma forma, constituem a consciência do organismo<sup>183</sup>.

Considerando a consciência sob o olhar fisiológico ou biológico, quiçá como um elemento presente em todos os organismos ou seres vivos, Nietzsche “sustenta que consciência e corpo não se opõem, mas acham-se intimamente ligados”<sup>184</sup>. Afirma ainda que um grande equívoco foi, por muito tempo, acreditar que a consciência seria uma espécie de “espírito”<sup>185</sup>,

algo que diferenciava o ser humano dos outros animais e provava supostamente a sua origem divina. Tal pensamento se contrapõe “à religião cristã e à chamada metafísica dogmática”<sup>186</sup>, visto que elas defendem a consciência como algo imaterial, não ligada ao corpo. Dessa forma, diz Scarlett Marton, ao considerar a consciência de origem fisiológica, Nietzsche quer dizer que ela está a serviço da expansão da vida, ou seja, contribui para o seu crescimento. De forma contrária, quando considerada como uma faculdade capaz de conhecer a fundo a realidade ou como *espírito* que permanece vinculada a um mundo verdadeiro, ela não contribui para o crescimento da vida.

Voltemos, então, à questão do tornar-se consciente, presente no aforismo 354 de *A gaia ciência*, em que Nietzsche afirma ser possível viver sem, necessariamente, *ser consciente*. Ora, se não há necessidade da consciência para pensar, sentir ou querer algo, o autor questiona: “*Para que* então a consciência, quando no essencial é *supérflua*?”<sup>187</sup>. O filósofo formula uma hipótese para tentar responder à questão acima e diz que o tornar-se consciente foi necessário para estabelecer a comunicação entre os homens, devido à necessidade e à indigência pelas quais passaram. A falta de recursos e bens que suprissem suas necessidades obrigou a espécie humana a desenvolver rapidamente a capacidade de comunicação. Sobre isso, Nietzsche assevera que a comunicação

Desde o início foi necessária e útil apenas entre uma pessoa e outra (entre a que comanda e a que obedece, em especial) e também se desenvolveu apenas em proporção ao grau dessa utilidade. Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessita dela<sup>188</sup>.

Esse trecho explicita bem a conjectura de Nietzsche: a consciência humana se desenvolveu somente a partir das exigências gregárias. Como endossa Barrenechea a esse respeito: “Os grupos ameaçados deviam trocar rápidas informações sobre os perigos existentes. Assim, surgiram os *signos*

que permitiam um entendimento imediato entre os membros desses grupos”<sup>189</sup>. Os homens foram obrigados a desenvolver a capacidade de comunicação e esse desenvolvimento gerou, impreterivelmente, a invenção dos signos. Somente a partir da relação entre linguagem e consciência o homem começou a tornar-se consciente de tudo que pensava. O filósofo destaca também que a consciência se desenvolveu de acordo com as necessidades e dificuldades encontradas pelo homem, isto é, não foi de maneira desinteressada que ocorreu o seu desenvolvimento. “A consciência e a linguagem atendem as exigências da vida gregária, que são elas: a necessidade de comunicar e o desejo de conservação”<sup>190</sup>. “Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado”<sup>191</sup>. Portanto, para Nietzsche, a linguagem e as palavras tornam o homem consciente.

Não é por inscreverem-se entre as necessidades e o desejo de conservação que a consciência e a linguagem são objetos de crítica de Nietzsche. O que leva o filósofo a criticá-las é o fato de não se reconhecerem como simplificadoras, ambas são formas de abreviação das coisas e nos levam a acreditar que tudo é tão simples quanto as palavras criadas pelo homem. No ato de nos tornarmos conscientes de algo, somos induzidos a acreditar que pensamos individualmente, que tudo o que há em nossa consciência é a única realidade possível e existente. Ser consciente de algo, ver as coisas e atribuir um estado ou uma cor, não significa que tudo que vemos seja a essência da coisa. Para o autor, o equívoco reside em acreditar que os elementos nomeados de determinada coisa, ou o modo como ela é denominada, seja sua essência. O filósofo resume sua concepção no seguinte trecho:

O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprende a tomar consciência de si – ele o fez ainda, ele o faz cada vez mais. – Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte da existência individual do ser

humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em consequência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, de “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual [...] <sup>192</sup>.

Não obstante a crítica empreendida à consciência e à linguagem, ao entender que ambas se desenvolveram para atender as condições exigidas pela vida gregária, Nietzsche, em *A gaia ciência*, não deixa de fazer referência, assim como já havia colocado em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, à capacidade e à originalidade do homem, como um animal criador de esquemas que só enxerga ou só passa a considerar alguma coisa a partir do momento em que nomeia, em que utiliza um signo para se remeter a algo. Sobre isso, diz o autor no aforismo intitulado *A originalidade*:

O que é a originalidade? É *ver* algo que ainda não tem nome, não pode ser mencionado, embora se ache diante de todos. Do modo como são geralmente os homens, apenas o nome torna visível uma coisa. – Os originais foram, quase sempre, os que deram nomes<sup>193</sup>.

A originalidade se acha nos primeiros inventores de signos, os pioneiros no desenvolvimento da consciência. Diante de tal criatividade do homem para inventar palavras e conceitos para as coisas, Nietzsche diz que demorou muito a acreditar e a entender que a importância das coisas está muito mais em como elas são vistas e chamadas do que naquilo que elas são realmente. Isso acontece devido à crença generalizada na linguagem como expressão adequada da realidade:

A reputação, o nome e a aparência, o peso e a medida habituais de uma coisa, o modo como é vista – quase sempre uma arbitrariedade e um erro em sua origem, jogados sobre as coisas como uma roupagem totalmente estranhas à sua natureza e mesmo à sua pele –, mediante a crença que as pessoas neles tiveram, incrementada de geração em geração gradualmente se enraizaram e encravaram na coisa, por

assim dizer, tornando-se o seu próprio corpo: a aparência inicial termina quase sempre por tornar-se essência e *atua* como essência<sup>194</sup>.

Nesse trecho está disposto o processo segundo o qual Nietzsche afirma como uma palavra passa de mero signo à única realidade possível, como uma aparência convencionalizada passa a ser uma essência *canonizada*. Também nesse aforismo, podemos identificar como funciona o processo segundo o qual nos tornamos conscientes de algo, que se dá a partir da crença nos nomes, que nada têm a ver com a própria coisa. Criamos um nome que acaba se tornando, por força do hábito e da necessidade, o corpo e, posteriormente, a essência dessa coisa. Ainda no mesmo aforismo, cujo título é *Somente enquanto criadores!*, Nietzsche assinala que, mesmo apontando como é criada essa *essência* das coisas e onde está sua origem, isso não é o suficiente para destruir tal crença na linguagem e na *realidade* posta. A esse respeito, ele diz: “Que tolo acharia que basta apontar para essa origem e esse nebuloso manto de ilusão para *destruir* o mundo tido por essencial, a chamada ‘*realidade*’?”<sup>195</sup>.

Diante disso, conclui Nietzsche: “Somente enquanto criadores podemos destruir! – Mas não esqueçamos também isto: basta criar novos nomes, avaliações e probabilidades para, a longo prazo, criar novas coisas”<sup>196</sup>. Mesmo que a realidade posta seja difícil de destruir, não esqueçamos que ela foi inventada gregariamente e que, assim como a consciência e a linguagem, ela é resultado de uma simplificação ou abreviação das coisas. *Somente enquanto criadores* de signos, nomes, palavras e, principalmente, de realidades, podemos admirar o homem; só isso nos diferencia uns dos outros e dos outros animais.

### 3 Das idiosincrasias e “dos preconceitos dos filósofos”

No período da transvaloração, correspondente à última fase da vida intelectual de Nietzsche, a crítica à linguagem conceitual se mostra também como denúncia à linguagem metafísica, considerada como caluniadora, como negadora do movimento, do vir a ser constante que é a vida. Tal crítica aparece, principalmente, em *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*. Nessas obras, Nietzsche se propõe a analisar minuciosamente a linguagem metafísica como discurso utilizado pela tradição filosófica, que constitui o pensamento de diversos filósofos desde a antiguidade.

O critério utilizado por ele para analisar a linguagem metafísica da tradição filosófica é a vida. Nietzsche considera a vida como valor maior, só ela pode ser considerada como critério de avaliação para todas as coisas. Um dos preconceitos dos filósofos é julgar que um juízo falso tem pouco valor e que a veracidade tem mais valor que a falsidade. A perspectiva nietzschiana traz uma nova linguagem e um novo olhar a esse problema que, ao longo da tradição filosófica, sempre foi tratado da mesma forma. Sobre a sua nova linguagem, Nietzsche diz: “A falsidade de um juízo não chega a constituir, para nós, uma objeção contra ele; é talvez nesse ponto que a nossa nova linguagem soa mais estranha. A questão é em que medida ele promove ou conserva a vida, conserva ou até mesmo cultiva a espécie”<sup>197</sup>.

Não é a falsidade de um juízo que deve ser considerada como critério para sua reprovação ou objeção. A pergunta a ser feita é se ele é um tipo que estimula, instiga, provoca o crescimento da vida ou não. Desse modo, nas obras do período pós-*Zaratustra*, em que o filósofo passa a analisar a tradição filosófica e elaborar, mesmo que de modo fragmentado, por meio de aforismos, uma crítica contundente à crença dos filósofos nas categorias dicotômicas da metafísica.



A partir daqui, nosso objetivo principal será identificar a crítica nietzschiana à linguagem metafísica ou conceitual, identificando, assim, quais são as crenças, preconceitos e idiosincrasias dos filósofos, como também analisar o pensamento dos “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos”<sup>198</sup> que, segundo Nietzsche, acreditaram ser a linguagem um instrumento para se conhecer a verdade. O autor de *Assim falou Zaratustra* considera que muitos filósofos acreditam nas arbitrariedades presentes nos seus respectivos conceitos. Esqueceram, por sua vez, que esses são meras convenções ou antropomorfismos e passaram a considerá-los como verdades em si mesmas nas quais podemos confiar a todo custo.

Tratando-se da crença desenfreada dos filósofos na linguagem como adequação à realidade, Nietzsche, em vários aforismos, principalmente em *Além do bem e do mal*, no capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”, e em *Crepúsculos dos ídolos*, no capítulo “A razão na filosofia”, utiliza a expressão “idiosincrasia nos filósofos”<sup>199</sup> para representar a crença – talvez, inconsciente e particular, presente na tradição filosófica e notável em cada filósofo – de aceitar e considerar a linguagem conceitual como a forma mais correta e possível para se expressar a verdade.

Os filósofos acreditavam que a verdade é alcançada pelo desenvolvimento e uso correto da razão. Nietzsche afirma “que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo *senhor* dos outros impulsos”<sup>200</sup>. Eles não reconhecem que suas opiniões nascem de um conhecimento intuitivo proveniente de um querer particular. Para o autor, não podemos separar o estado corporal, a índole e as peculiaridades de cada filósofo e de sua filosofia produzida. Como afirma Barrenechea, “não é possível isolar o homem concreto e o fruto do seu pensamento, já que todas as vicissitudes pessoais [...] transformam-se em ideias, todas as vivências participam na gestação de sua filosofia”<sup>201</sup>. A esse respeito, diz Nietzsche:

Todos eles agem como se tivessem descoberto ou alcançado suas opiniões próprias pelo desenvolvimento autônomo de uma dialética fria, pura, divinamente imperturbável [...] quando no fundo é uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma “intuição”, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente [...]”<sup>202</sup>.

No entender de Nietzsche, todos eles – os filósofos da tradição metafísica – consideram o conhecimento como o resultado simples do esforço e desenvolvimento da razão. Tal idiossincrasia os levou a acreditar e a advogar em causa própria, defendendo suas ideias como se elas fossem a verdade mais correta e válida para todos, sem, no entanto, sequer pensar ou imaginar que todos esses preconceitos considerados como verdades podem ser apenas falsas crenças, que nada dizem sobre a realidade. Por isso, “eles são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos que batizam de ‘verdades’ – estando muito longe de possuir a coragem da consciência que admite isso”<sup>203</sup>.

Em *Além do bem e do mal*, o autor começa a explicar o que são as idiossincrasias dos filósofos. Com essa expressão, o filósofo quer identificar os principais preconceitos, equívocos e crenças cometidos pela tradição metafísica no que diz respeito à linguagem conceitual. No seu entender, os conceitos, durante toda a história da filosofia, mais precisamente a partir de Parmênides, foram utilizados com o objetivo de explicar as coisas, quando deveriam servir apenas para designar, para simbolizar, sinalizar ou para fins de entendimento. Os conceitos *causa* e *efeito* sempre foram usados pela tradição metafísica para explicar uma ordem que supostamente existe por si mesma, não sendo, portanto, criação humana. Para Nietzsche, o erro foi “*coisificar* erroneamente ‘causa’ e ‘efeito’, como fazem os pesquisadores da natureza [...], conforme a tacanhez mecanicista dominante, que faz espremer e sacudir a causa, até que ‘produza efeito’”<sup>204</sup>. Os filósofos esqueceram que essas categorias conceituais foram criadas pelos próprios homens, ou seja, todos os conceitos devem ser usados “somente

como puros *conceitos*, isto é, como ficções convencionais para fins de designação, de entendimento, *não* de explicação”<sup>205</sup>. Ao falar de *ficções*, como explica Rosana Suarez, Nietzsche

não está apontando o caráter *inadequado* da linguagem frente a algo que ela devesse denominar, ou designar *adequadamente*; [...] Quando fala de “ficção” nesse aforismo Nietzsche está dizendo que a linguagem projeta fora de si entidades *como* se elas fossem estanques em caráter absoluto, substancial e “substantivo”<sup>206</sup>.

A crítica se refere à linguagem que dá sentido absoluto às coisas como se as palavras fossem a própria coisa substancializada. Assim, o seu propósito não é encontrar uma linguagem adequada para explicar corretamente ou verdadeiramente as coisas, já que todos os conceitos e as palavras que existem foram criados e projetados pelo homem e para o homem. A linguagem é um meio de comunicação convencional para fins designativos. A crítica do filósofo à linguagem no período pós-Zaratustra remete-se, todavia, àqueles que consideram a existência de laços causais entre as coisas como se esses não fossem criações humanas. O problema reside quando o homem passa a considerar as suas criações como algo *em si*. Esse é um dos equívocos da tradição filosófica. Por quê? Nietzsche explica:

Somos nós que criamos as causas, a sucessão, a reciprocidade, a relatividade, a coação, o número, a lei, a liberdade, o motivo, a finalidade; e ao introduzir e entremesclar nas coisas esse mundo de signos, como algo “em si”, agimos como sempre fizemos, ou seja, *mitologicamente*<sup>207</sup>.

Quando o homem passa a considerar como algo *em si* o mundo de signos que ele próprio criou, Nietzsche acredita se tratar de uma ação inteiramente mítica, uma antiga idiossincrasia dos homens de criar explicações. Porém, isso ainda não é tudo, a crítica vai além, tanto que, principalmente em *Crepúsculo dos ídolos*, percebemos que o autor dedica uma seção inteira da obra para responder a questões que envolvem a crença no pensamento causal.

## 4 Os equívocos e as falsas crenças do pensamento causal

No aforismo 21 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que a crença no conceito de *livre-arbítrio* também não passa de mitologia. Segundo ele, foi um equívoco tanto dos teólogos quanto dos filósofos acreditarem nesse conceito como sinônimo de liberdade pessoal. O autor, de forma irônica, utiliza o termo *cativo arbítrio* para dizer que o livre-arbítrio foi um meio artificial usado pelos teólogos para tornar o homem responsável por suas ações, para, só assim, posteriormente, ter o direito de puni-lo. Diz ele:

O “cativo arbítrio” não passa de mitologia: na vida real há apenas vontades fortes e fracas. – É quase sempre um sintoma que falta nele próprio, quando um pensador sente em toda “conexão causal” e “necessidade psicológica” um quê de coação, exigência, obrigação de seguir, pressão, não liberdade: estas são impressões deladoras – a pessoa se trai<sup>208</sup>.

Nietzsche considera que foi um erro crer no conceito de livre-arbítrio de maneira impessoal, já que é uma faculdade capaz de nos dar a liberdade individual e incondicional, existente em todos nós. Segundo o autor, duas razões pessoais principais motivaram a crença nesse conceito: a primeira delas diz respeito ao fato de “uns não querem por preço algum abandonar sua ‘responsabilidade’, a fé em si, o direito pessoal ao seu mérito [...]”<sup>209</sup>; a segunda, por sua vez, diz respeito ao fato de que “não desejam se responsabilizar por nada, ser culpados de nada, e, a partir de um autodesprezo interior, querem depositar o fardo de si mesmos em algum lugar”<sup>210</sup>.

Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “Os quatro grandes erros”, Nietzsche trata do problema que envolve os conceitos de causa e efeito e da relação existente entre eles e o livre-arbítrio. Para exemplificar o problema da “confusão da causa e da consequência”<sup>211</sup>, o filósofo cita o italiano Cornaro, autor do livro *Discorsi dela vita sóbria*, que acreditava ser “a precondição

para uma longa vida, a extraordinária lentidão do metabolismo, o baixo consumo, [...] a causa de sua exígua dieta”<sup>212</sup>. Nietzsche considera um equívoco, decorrente do pensamento causal, Cornaro supor que tinha liberdade ou livre-arbítrio para escolher ter uma vida longa. Entretanto, a precondição seria o seu organismo ter um metabolismo lento, o que, naturalmente, o fazia consumir pouco. “Ele não tinha a liberdade de comer pouco ou muito, sua frugalidade *não* era um ‘livre-arbítrio’: ele ficava doente quando comia mais”<sup>213</sup>.

Nietzsche não poupa críticas a esse modo de pensar, o qual vê agentes por trás de toda ação, e acredita que toda ação é realizada por um sujeito ou, simplesmente, por um Eu, que é causa. Todavia, como se dá a crítica nietzschiana à noção de causalidade? Por que ele considera falso o pensamento causal, principalmente no capítulo “Os quatro grandes erros de Crepúsculo dos ídolos”? E como isso se relaciona com a linguagem?

Na ótica nietzschiana, a crença do homem na noção de causalidade deriva de três conceitos chaves da tradição filosófica, que são: a vontade, o espírito e o Eu. Sobre a falsa crença em tais conceitos, o autor diz:

Acreditávamos ser nós mesmos causais no ato da vontade; pensávamos, ao menos, *flagrar no ato* a causalidade. Tampouco se duvidava que todos os *antecedentia* de uma ação, suas causas, deviam ser buscados na consciência e nela se achariam novamente, ao serem buscados – como “motivos”: de outro modo não se teria sido livre para fazê-la, responsável por ela. Afinal, quem discutiria que um pensamento é causado? Que o Eu causa o pensamento? [...]. Desses três fatos interiores com que parecia estar garantida a causalidade<sup>214</sup>.

Nietzsche considera que esses *fatos interiores* nunca foram colocados em dúvida porque o homem acreditou comumente nas leis da gramática. Pensávamos que para cada ato existia uma causa e que essa causa seria encontrada na consciência. Ao considerar o Eu como causa, inclusive de pensamento, o homem

passou a acreditar que todo pensamento é causado por um Eu (sujeito)<sup>215</sup>. Como endossa Rosana Suarez:

Segundo Nietzsche, a linguagem, ao atribuir regularidades ao mundo, ficciona o conceito de *causa* (em alemão *Ursache* = “coisa primeira”) como um princípio motor de toda e qualquer ação; e ficciona o sujeito enquanto *concretização* dessa causa, um sujeito “ativo” e substancial, “substantivo”<sup>216</sup>.

A autora utiliza o termo *ficciona* no seguinte sentido: a linguagem metafísica cristaliza os conceitos e projeta a crença de que as coisas são *substâncias*, essências imutáveis e imóveis. Assim, a linguagem metafísica ficciona o conceito de causa quando a considera como o substrato a partir do qual toda ação tem origem.

Antes de prosseguirmos nesse itinerário que tem como objetivo chegar a uma compreensão coerente acerca do pensamento causal, devemos explicar separadamente como atuam esses fatos interiores: a vontade, a consciência e o Eu. Para isso, será analisado, principalmente, o aforismo intitulado “Erro de uma falsa causalidade”, que compõe a obra *Crepúsculo dos ídolos*. Nele, o filósofo afirma a respeito dos três fatos interiores:

O primeiro e mais convincente é o da *vontade como causa*; a concepção de uma consciência (“espírito”) como causa e, mais tarde, a do Eu (“sujeito”) como causa nasceram posteriormente, depois que a causalidade da vontade se firmou como dado, como algo *empírico* [...] <sup>217</sup>.

Como afirma Rosana Suarez em *Nietzsche e a linguagem*, o objetivo principal do filósofo nessa luta contra os preconceitos filosóficos é “desmitologizar”<sup>218</sup> a linguagem conceitual. Desse modo, essa “desmitologização” da linguagem é feita quando Nietzsche analisa os chamados fatos interiores, a começar pelo primeiro, ou seja, a vontade como causa. O martelo crítico do autor começa a desmitologizar a linguagem e a destruir os preconceitos dos filósofos quando diz: “A vontade não move mais nada; portanto, também não explica mais nada – ela apenas

acompanha eventos, também pode estar ausente”<sup>219</sup>. Assim, a vontade não pode ser considerada como causa, já que tudo o que ela pode fazer é acompanhar os eventos sem, na maioria das vezes, interferir no seu acontecimento.

Nietzsche considera uma idiossincrasia e, ao mesmo tempo, ingenuidade de alguns filósofos, principalmente Schopenhauer, considerar a vontade como uma força por meio da qual podemos conhecer as coisas como são em si mesmas. Duas passagens de *Além do bem e do mal* mostram claramente a crítica nietzschiana à noção de vontade em Schopenhauer. Na primeira delas, ele diz:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou, como era superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação<sup>220</sup>.

A crítica de Nietzsche se refere à crença de Schopenhauer na vontade como algo que é imediatamente conhecido, sendo ela “uma efetiva identidade do cognoscente com o que ele conhece como querente, portanto do sujeito com o objeto”<sup>221</sup>. Na outra passagem, o autor, ainda sobre o conceito de vontade em Schopenhauer, diz:

Os filósofos costumam falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida do mundo; Schopenhauer deu a entender que apenas a vontade é realmente conhecida por nós, conhecida por inteiro, sem acréscimo ou subtração. Mas sempre quer me parecer que também nesse caso Schopenhauer fez apenas o que os filósofos costumam fazer: tomou um *preconceito popular* e o exagerou. Querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade – e precisamente nesta palavra se esconde o preconceito popular que subjugou a cautela sempre inadequada dos filósofos<sup>222</sup>.

Nietzsche põe em dúvida a noção de vontade presente em Schopenhauer por considerar que ele simplifica esse conceito e

o define a partir de um preconceito popular. O filósofo explica que somente como palavra a vontade pode ser considerada uma unidade. Só no mundo dos signos o problema e a análise de tal conceito podem ser resolvidos tão facilmente.

Esse tipo de pensamento causal levou alguns filósofos a acreditarem que um pensamento vem quando o Eu quer, ou seja, o sujeito o origina. Com isso, o filósofo já passa a analisar o segundo dos fatos interiores. Explicitamente, Nietzsche, no capítulo “Dos preconceitos dos filósofos de Além do bem e do mal”, explica que a causalidade resulta de uma crença exagerada na linguagem e na gramática.

Sobre o Eu, o autor é taxativo e diz: “E quanto ao Eu! Tornou-se uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: cessou inteiramente de pensar, de sentir e de querer! [...]”<sup>223</sup>. O homem “extraíu a noção de ser da noção de Eu, pondo as ‘coisas’ como existentes à sua imagem, conforme a sua noção do Eu como causa. É de admirar que depois encontrasse, nas coisas, apenas o *que havia nelas colocado?*”<sup>224</sup>.

A partir da análise dessa passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, obra correspondente ao período pós-Zaratustra, podemos ver que o pensamento de Nietzsche, em alguns aspectos, continua na mesma direção ou com os mesmos objetivos presentes nos escritos de juventude. A linguagem ainda é confundida com uma série de antropomorfismos e nela o homem só encontra aquilo que ele já havia colocado antes nas coisas; é um conjunto de signos que nada diz sobre as coisas mesmas e produz apenas delimitações arbitrárias. “A coisa mesma, repetindo, a noção de coisa, [é] apenas um reflexo da crença no Eu como causa [...]”<sup>225</sup>.

E quanto ao terceiro dos *fatos interiores*, chamado pelo autor de *Crepúsculo dos ídolos* de consciência ou espírito, seria o *mundo interior*, no qual nós buscamos as causas de uma ação, os motivos que causaram essa ação. Nietzsche, todavia, afirma que esse foi mais um equívoco, mais uma falsa crença produzida pelo homem que se deixou levar pela sedução das palavras.



Diz ele: “O que chamam de ‘motivo’: outro erro. Apenas um fenômeno superficial da consciência, um acessório do ato, que antes encobre os *antecedentia* de um ato do que os representa”. Portanto, esses três fatos interiores – ou seja, a vontade, a consciência e o Eu – nada dizem sobre o que seria uma causa, nenhum deles “até hoje, demonstrou ser real”<sup>226</sup>.

Também em *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo intitulado “Erro das causas imaginárias”, o autor explica o pensamento que vê causas para todas as coisas existentes: é resultado, talvez, de uma necessidade humana, de um *impulso causal* que nos faz produzir causas para todas as coisas, pois

queremos uma *razão* para nos acharmos *assim e assim* – para nos acharmos bem ou nos acharmos mal. Nunca nos basta simplesmente constatar o fato que nos achamos assim ou assim: só admitimos esse fato – dele nos tornamos *conscientes* – ao *lhe* darmos algum tipo de motivação<sup>227</sup>.

O fato de o homem querer achar uma razão, uma causa a todo custo para os acontecimentos e para as coisas resulta do “seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”<sup>228</sup>. Segundo Nietzsche, para o homem, qualquer resposta ou explicação é melhor do que nenhuma, é bem melhor do que a ausência de respostas, e por esse motivo se desenvolveu a crença no pensamento causal.

Dessa forma, o autor assinala esse pensamento como resultado de superstições, suposições e afirmações, apenas isso, não podendo ser tomado como o mais verdadeiro. Nem tampouco as afirmações que consideram a necessidade de que para cada predicado existe um sujeito devem ser consideradas como *certezas imediatas*, “de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’”<sup>229</sup>. Ao falar da afirmação *eu penso*, tão conhecida na história da filosofia, Nietzsche parece fazer alusão a Descartes. O filósofo francês, considerado pai do racionalismo, é um dos

filósofos nomeados e citados na crítica nietzschiana à linguagem metafísica. Por que, para Nietzsche, os filósofos são “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos”? E por que nada que eles dizem é impessoal?

## 5 O riso diante dos erros da “metafísica da linguagem”

Em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo intitulado “A ‘razão’ na filosofia”, Nietzsche considera os filósofos como “idólatras de conceitos”<sup>230</sup>. O autor chega a citar os nomes desses pensadores para os quais conflui sua crítica.

A crítica nietzschiana à linguagem metafísica se estrutura, principalmente, a partir de um nome que, apesar de não ser citado diretamente ou claramente nas obras do período pós-Zaratustra, não pode deixar de ser mencionado. O nome em questão é o de Parmênides de Eleia, filósofo pré-socrático autor do poema *Sobre a natureza*, no qual defende a teoria do Ser.

Nos textos de juventude, o autor já havia feito algumas críticas ao pensamento de Parmênides, mais especificamente na obra *A filosofia na época trágica dos gregos* (1873). Nesse período, as ideias de Heráclito de Éfeso, contrárias às de Parmênides, já atraíam o jovem Nietzsche. As ideias do filósofo de Eleia eram de que só existe realmente o Ser, somente ele pode ser conhecido pelo homem por meio do exercício da razão. “O ser, imutável, eterno, perfeito, inteligível, é o fundamento de todo o existente, o substrato que dá suporte àquilo que se manifesta”<sup>231</sup>.

O pensamento de Parmênides, segundo Nietzsche, é que os sentidos nos enganam, eles não mostram a verdade, não conseguem expressar verdadeiramente o que se manifesta. Assim, esse mundo, tal como vemos por intermédio dos sentidos, é considerado como aparente e ilusório. Parmênides acredita que o vir a ser constante das coisas é uma ilusão, pois nos engana a respeito do Ser imutável, eterno e imóvel que fundamenta tudo o que existe.

Todavia, qual a relação de Parmênides com a crítica de Nietzsche à linguagem metafísica? A obra mais adequada para responder tal questão talvez seja *Crepúsculo dos ídolos*, na qual ele considera que a origem da dualidade metafísica se dá com Parmênides na escola dos eleatas<sup>232</sup>. Atribui-se a Parmênides a fundação da metafísica ocidental. Mas, como se caracteriza a metafísica? Por que o autor de *Zaratustra* se mostra contrário às ideias metafísicas? Para esclarecer, principalmente, quais são as principais características da metafísica ocidental, Miguel Angel, em seu artigo intitulado *Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”*, diz o seguinte:

A metafísica ocidental caracteriza-se, assim, como a procura permanente de um fundo, de uma *arché*, original. Ao mesmo tempo, pretende sempre encontrar uma finalidade, um *telos*, para recuperar a vacante perdida na origem. Para tal pensamento, é preciso tentar desvendar o fundamento, revendo aquilo que dá suporte ao real. A filosofia, nessa visão transcendente, possui a tarefa de desvelar esse substrato inteligível que dá sentido e finalidade ao mundo. Pretende, portanto, pensar o estante, aquilo que está fixo, cristalizado, aquilo que está no âmago da realidade *sub espécie aeternis*, que não muda, que se encontra para além do tempo e da história. O tempo, na sua fugacidade, no seu caráter efêmero, é considerado aparente, falso. A metafísica rejeita, assim, o não estante, o ins-tante, postulando a tensão incessante em procura do Ser, compreendido como o imutável e constante<sup>233</sup>.

Diante das características apresentadas, Nietzsche se mostra contrário a todas. Primeiro, por não acreditar na existência de uma *arché*, uma causa primordial que explique todas as coisas do mundo, nem tampouco acredita que podemos encontrar esse *telos*, ou seja, essa finalidade que dá sentido ao mundo. Segundo, só existe justamente o vir a ser, o tempo no seu caráter efêmero e transitório. Entretanto, Parmênides considerou que a razão só reconhece o que é, o Ser. Para Nietzsche, o filósofo de Eleia instaura a crença na correspondência entre ser e pensar, ao dizer: “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é”.<sup>234</sup> O nada não pode ser pensado

e nem expresse porque não é, só o ente que é Ser pode ser pensado. A correspondência entre pensamento e linguagem, para Parmênides, revela a identidade do ser daquilo que é. Contrário a essa ideia, Nietzsche assinala que essa crença representa a capacidade de simplificação da linguagem e, principalmente, das palavras. Para ele, Parmênides confiou demais nas palavras e nas suas idiosincrasias, “ele mergulhou no banho gelado de suas terríveis abstrações”<sup>235</sup> e esqueceu que “as palavras são apenas símbolos das relações das coisas umas com as outras se conosco, não tocam a verdade absoluta em lugar nenhum; e mesmo a palavra ‘ser’ designa a relação mais universal capaz de unir todas as coisas, bem como a palavra ‘não ser’”<sup>236</sup>.

Para Nietzsche, é justamente aí que reside a origem da metafísica dicotômica. É uma forma de pensar baseada na separação ou oposição de conceitos. Desse modo, sua crítica é direcionada às “categorias conceituais da metafísica grega”<sup>237</sup>. De acordo com o filósofo, a tradição filosófica ocidental, a partir de Parmênides, começou a postular a crença em conceitos como se eles fossem imutáveis, sem história e, principalmente, passou a acreditar em *conceitos mais elevados*, como, por exemplo, o Ser. Também se passou a considerar o conceito de não Ser como um conceito baixo, que não é verdadeiro e só nos leva ao erro e ao engano. Tais considerações aparecem claramente nas obras pós-*Zaratustra*, principalmente em *Além do bem e do mal*, em que o autor, em tom demasiado irônico, fala sobre um dos principais preconceitos dos metafísicos:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? [...] Semelhante gênese é impossível; [...] as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seu seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da “coisa em si” – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa! – Este modo de julgar constitui o típico preconceito pelo qual podem ser reconhecidos os metafísicos de todos os tempos. [...] A crença fundamental dos metafísicos é a *crença na oposição de valores*<sup>238</sup>.

Esse julgamento moral de que a verdade tem, necessariamente, de vir do ser, constitui um típico preconceito metafísico surgido a partir de Parmênides. Também a esse respeito, em *Crepúsculo dos ídolos*, ainda com seu riso e ironia inconfundíveis, Nietzsche fala sobre outro preconceito metafísico de acreditar que as coisas de alto valor não se tornaram, já são, desde sempre, causa de si mesmo:

O que vem no final – infelizmente, pois não deveria jamais vir! – os “conceitos mais elevados”, isto é, os conceitos mais gerais, mais vazios eles põem no começo, *como começo*. [...] Todos os valores mais altos são de primeira ordem, todos os conceitos mais elevados, o ser, o incondicionado, o bem, o verdadeiro, o perfeito – nenhum deles pode ter se tornado, *tem de ser causa sui*<sup>239</sup>.

Para o filósofo, essa separação ou oposição de valores operada pela metafísica fez com que os conceitos fossem divididos entre elevados e baixos, levando-os, desse modo, para o âmbito moral. Ou seja, elevados são, de acordo com a tradição filosófica, os mais gerais, como, por exemplo, o verdadeiro, o ser, o incondicionado, o perfeito. Os baixos são aqueles que não são causa de si mesmo, como: o erro, o não ser, o imperfeito, isto é, as exceções, os casos particulares. Portanto, os metafísicos acreditam que um conceito não pode nascer do seu oposto. Contrário aos que creem em oposições, Nietzsche assinala existir apenas “uma sutil gama de gradações”<sup>240</sup>, uma disposição muitas vezes ascendente entre as palavras. Porém, toda forma de julgamento moral foi criada pelos homens.

A partir do que já foi explicitado, torna-se claro o objetivo da crítica nietzschiana: a “eliminação das dicotomias metafísicas”<sup>241</sup>. A efetivação de tal objetivo aparece, principalmente, em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo “Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula”: “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? O aparente, talvez? [...] Não! *Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*”<sup>242</sup>.

Para os metafísicos, o conceito de verdade não pode ter como causa o erro. Esse é o principal pressuposto e aí reside a moralização dos conceitos operada pela metafísica. Assim, segundo Rosana Suarez, “Nietzsche percebe que certos grupos linguísticos produzem um efeito ‘eleático’ ou ‘metafísico’, enquanto que outros não produzem”. Os conceitos que não produzem o efeito eleático são, segundo Nietzsche genealogista, de *primeira ordem*, não têm a sua valoração questionada, pois são considerados como *causa sui*.

Entretanto, o que fez os filósofos acreditarem nos conceitos sempre sob a perspectiva da eternidade? E como eles conseguiram postular a crença no conceito de ser por tanto tempo? Por que eles acreditam que certos grupos de conceitos são mais verdadeiros, rígidos e duráveis do que outros? Nietzsche assinala que essas crenças só foram possíveis por meio da gramática e resultam de idiossincrasias ou falsas crenças dos filósofos, que se perpetuaram ao longo da tradição metafísica. Alguns aspectos contribuíram para os conceitos se tornarem eternos, como por exemplo:

A falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir a ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer um *honra* a uma coisa quando a des-historicizam, *sub specie aeterni* [sob a perspectiva da eternidade] – quando fazem dela uma múmia. Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos<sup>243</sup>.

Na ótica nietzschiana, os filósofos nunca consideraram a historicidade de um conceito, jamais procuraram investigar sob quais condições ele surgiu e se desenvolveu. Para eles, os conceitos são o que sempre foram e serão sempre o que já são. Tudo o que eles fizeram, de acordo com Nietzsche, foi acreditar cegamente nos conceitos; são eles os metafísicos, idólatras de conceitos. Eles mumificam os conceitos, ou seja, dão a eles sentido unívoco e desprezam todas as outras possibilidades de entendimento. “O que é não se *torna*; o que se torna não é [...]”<sup>244</sup>. O ódio à noção do vir a ser vai tão longe que os filósofos

metafísicos acreditam no Ser e como não podem conhecê-lo, eles transferem – e não resolvem – o problema. Por não conseguirem se apossar do ser, o que fazem é transferir o problema para o não ser, isto é, seu oposto, considerando-o como enganador e de baixo valor. Assim, o filósofo explica esse problema da seguinte maneira:

Agora todos eles creem, com desespero até, no ser. Mas como dele não se apoderam, buscam os motivos pelos quais lhes é negado. “Deve haver uma aparência, um engano, que nos impede de perceber o ser: onde está o enganador?” – “Já o temos”, gritam felizes, é a sensualidade! Esses sentidos, *já tão imorais em outros aspectos*, enganam-nos acerca do verdadeiro mundo<sup>245</sup>.

Eles consideram que os sentidos nos enganam, pois mostram apenas aparências as quais nos impedem de conhecer o mundo verdadeiro. Todas essas falsas crenças, na ótica nietzschiana, derivam dos efeitos *a-históricos* da linguagem, da mumificação dos conceitos. Essa forma de pensar, segundo o autor, teve a linguagem – essa “velha e enganadora senhora”<sup>246</sup> – e a gramática a seu favor, visto que a própria composição da linguagem passou de uma simples organização formal ou convencional a uma complexa estrutura moral em que tudo deve ser verdadeiro. Ainda em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche comenta sobre a crença na gramática e como ela foi decisiva para a consolidação da metafísica ocidental:

Na realidade, nada até o presente teve uma força de persuasão mais ingênua do que o erro do ser, tal como foi formulado pelos eleatas, por exemplo: afinal, ele tem a seu favor cada palavra, cada frase que falamos! [...] A “razão” na linguagem: oh, que velha e enganadora senhora! Receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática [...] <sup>247</sup>.

Para o autor, até o conceito Deus resulta de nossa crença na razão metafísica. Assim, não só a filosofia postulou a crença no ser baseando-se na metafísica como também a teologia se baseou na gramática para postular a existência de Deus, isto

é, baseou-se nas regras e crenças gramaticais que estabelecem parâmetros, definindo o certo e o errado.

O filósofo entende que o primeiro a acreditar no Ser foi Parmênides e, assim, deu origem à metafísica dicotômica. Porém, também Sócrates, posteriormente, foi decisivo e, talvez, o primeiro a tentar *mumificar* os conceitos. Por meio de sua dialética, ele foi o primeiro a priorizar a razão metafísica em detrimento dos instintos, a querer definir conceitos, procurar o seu por quê. Se, para Nietzsche, Parmênides foi o primeiro a postular a crença no ser, Sócrates foi o primeiro a utilizar a *razão* na filosofia, isto é, a querer prender a palavra e torná-la universal do mesmo modo que o conceito. Ele colocou a racionalidade contra os instintos. O pensamento instintivo dos gregos não necessitava de definições e esclarecimentos, entretanto, Sócrates queria “a mais crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto [...]”<sup>248</sup>. Sobre os efeitos e as transformações provocadas pela dialética socrática na sociedade grega, Nietzsche esclarece em *Crepúsculo dos ídolos*:

Com Sócrates, o gosto se altera em favor da dialética: o que acontece aí propriamente? Sobretudo, um gosto *nobre* é vencido; com a dialética, a plebe se põe em cima. Antes de Sócrates se rejeitava, na boa sociedade, as maneiras dialéticas: eram tidas como más maneiras, eram comprometedoras. A juventude era advertida contra elas. [...] É indecoroso mostrar todos os cinco dedos. É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar<sup>249</sup>.

Sócrates foi um dos principais responsáveis pela afirmação crescente da universalização e moralização de toda a racionalidade ocidental. Para Nietzsche, Sócrates e Platão, “os homens mais sábios”<sup>250</sup>, sempre mostraram certa aversão ou dúvida ao tratar da vida; sobre ela, fizeram sempre o mesmo julgamento, depreciativo, no qual defendem que a vida não vale nada.

A partir de Sócrates começa essa busca pela luz da razão, que tem como um dos objetivos mensurar o valor da vida. Mas, segundo Nietzsche, eles lutaram em vão, pois “o valor da vida



*não pode ser estimado*”<sup>251</sup>, nenhum vivente pode avaliar a própria vida, uma vez que todos nós fazemos parte dela; portanto, para qualquer um avaliar a vida é necessário estar situado em uma posição fora dela, coisa que nós não podemos.

Nietzsche critica a dialética socrático-platônica, esse instrumento utilizado para se buscar a verdade, ao afirmar que ela venceu o gosto nobre. Sócrates, advindo da plebe, conseguiu colocar em voga a dialética como o último recurso para vencer o adversário, pois, como afirma Nietzsche, “o dialético *tira a potência* do intelecto do adversário”<sup>252</sup>. A dialética é um instrumento que deixa o adversário bravo, pois questiona a todo tempo seu conhecimento, fazendo todos pensarem que aquele conhecimento é falso. No método dialético percebe-se a racionalidade a todo preço bem como o desprezo aos instintos. Ao colocar questões que almejam encontrar a verdade, é perceptível um desprezo pelas atividades instintivas, legítimas representantes da desmesura e da incomensurabilidade das ações humanas.

Dentre os filósofos citados e criticados por Nietzsche nas obras pós-*Zarathustra*, também figuram os nomes de René Descartes e Immanuel Kant, principalmente em *Além do bem e do mal*, no capítulo “Dos preconceitos dos filósofos”. O autor considera: tudo o que eles fizeram foi “curvar as coisas às suas ideias ao invés de moldar o seu pensamento pelas coisas”<sup>253</sup>. O que isso significa? Como Nietzsche chega a conclusões tão radicais acerca de Descartes e Kant?

A respeito de Descartes, fundador do racionalismo moderno, Nietzsche assinala que o filósofo se equivocou ao considerar *uma série de afirmações temerárias como certezas imediatas*, diz ele:

se decomponto o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente uma algo que pensa, que pensar é uma atividade e efeito de um ser

que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar<sup>254</sup>.

Esse trecho do pensamento cartesiano analisado por Nietzsche refere-se, certamente, às *Meditações metafísicas*, nas quais o filósofo francês diz o seguinte: “Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso”<sup>255</sup>. Para o autor, Descartes considerou como *certeza imediata* um pensamento que ele próprio construiu a partir de várias conjecturas e pressuposições. Para Nietzsche, tal consideração não passa de um equívoco, de um típico preconceito da razão metafísica que usa a gramática a seu favor. Ainda no mesmo aforismo de *Além do bem e do mal*, Nietzsche questiona a proposição cartesiana *eu penso*:

No lugar dessa “certeza imediata”, em que o povo pode crer, no caso presente, o filósofo se depara com uma série de questões da metafísica, verdadeiras questões de consciência para o intelecto, que são: “De onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de falar de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamento?”<sup>256</sup>.

Para Nietzsche, Descartes não respondeu a nenhuma dessas questões. Ele construiu seu pensamento a partir de afirmações gramaticais que não representam nenhuma *certeza imediata*. O que existe no seu pensamento são apenas afirmações e preconceitos populares criados a partir de uma falsa causalidade. Por que preconceitos populares, como assim? Ora, na obra *Nietzsche comediantes: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*, Rosana Suarez considera que o autor leva uma das mais famosas frases de Descartes para o plano cômico, assinala que o *pai do racionalismo moderno* desconsiderou tantas questões porque agiu segundo o *hábito*. Diz ela:

O fato de que tais questões tivessem sido descuradas pelo filósofo ingênuo decorreria de que, para alguém de sua disposição alerta, ele se tivesse deixado lograr por um adversário no qual a filosofia sempre reconheceu um sucedâneo do sono: o *hábito*<sup>257</sup>.

Nessa senda, Descartes suplantou as suas dúvidas concluindo segundo o hábito gramatical e segundo superstições lógicas. Para Nietzsche, ele esqueceu que

um pensamento vem quando “ele” quer, e não quando “eu” quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que este “isso” seja precisamente o velho e decantado “eu” é, dito de maneira suave, apenas um suposição, uma afirmação, e certamente não uma “certeza imediata”. [...] Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo”<sup>258</sup>.

O autor considera que Descartes deixou-se enganar ao considerar o Eu como causa do pensamento. Ele se baseou no pensamento causal e nas regras gramaticais que postulam a crença de que por trás de todo predicado há um sujeito, uma substância que “sobrevêm como uma ‘obrigação’ da linguagem”<sup>259</sup>.

O tom irônico com que Nietzsche trata o pensamento dos principais filósofos da metafísica ocidental, principalmente em *Além do bem e do mal* e *Crepúsculo dos ídolos*, revela um novo aspecto da sua crítica à linguagem conceitual, não evidente nos textos da juventude. Esse novo aspecto, como assinala Rosana Suarez, mostra uma concepção em que “a linguagem não é apenas um *veículo* permanente de chistes, trocadilhos e alusões”; como o filósofo apresentou em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, “ela chega ao estatuto de um *personagem cômico central*, deflagrador de toda a comicidade”<sup>260</sup>.

Isto é, para Nietzsche, a linguagem, cheia de embustes e desvios, é uma personagem que possibilita mostrar a história da filosofia como uma grande *peça cômica*, a qual é cheia de “situações de logro, de ilusionismo, de quiproquó”<sup>261</sup>, provocadas pela crença exacerbada na linguagem e, conseqüentemente, na respeitável gramática. O autor de *Além do bem e do mal* afirma que já é hora de deixarmos de acreditar na gramática:

Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade na gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas?<sup>262</sup>

A ironia nietzschiana denuncia essas situações de logro e equívocos nas quais os filósofos estiveram sempre envolvidos. A comicidade da linguagem aparece, segundo Nietzsche, a partir do momento em que os ingênuos filósofos, acorrentados nas teias gramaticais, esquecem e acreditam ser a linguagem a expressão adequada da realidade e não reconhecem que essa, bem como a gramática, fora criada pelo próprio homem, portanto são apenas antropomorfismos, meios válidos apenas como sistema de signos necessário para a vida humana. Por essas situações de logro eles são *estranhos comediantes e enganadores de si mesmos*.

Os filósofos, segundo Suarez, “que tanto amam a vigília, sofrem de um sono crônico; o despertar de que se orgulham é um despertar entre aspas, um quiproquó, um sonho que sucede a um outro sonho”<sup>263</sup>. O riso nietzschiano se mostra diante de situações como essa, ou seja, como eles podem achar que o sono e os sonhos nos enganam se eles sempre se basearam neles para fazer filosofia? Não existe um despertar filosófico, tudo o que existe na filosofia até agora resulta da crença em hábitos gramaticais, revestidos de intenções morais.

Desse modo, Nietzsche considera que a história da filosofia sempre foi “a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas”<sup>264</sup>; a *razão*, por sua vez, se constituiu sempre a partir de preconceitos populares, intenções morais e hábitos gramaticais; assim “como também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira”<sup>265</sup>.

Toda a metafísica se desenvolveu a partir de idiocrasias que tiveram sempre o respaldo da linguagem e suas

regras gramaticais, desse modo, o homem se tornou preso às teias gramaticais que ele mesmo criou, além de ter se tornado vítima, ao acreditar que todas as coisas são pura e simplesmente como os conceitos dizem que são.

Para Nietzsche, Kant também se equivocou em sua obra *Crítica da razão pura*, pois se baseou em hábitos gramaticais e na chamada falsa causalidade ao tratar dos juízos *sintéticos a priori*, tal crítica ao pensamento kantiano é claramente observada em *Além do bem e do mal*. Primeiramente, Nietzsche diz:

Antes e acima de tudo, Kant se orgulhava de sua tábua de categorias, ele dizia com essa tábua nas mãos: “Isto é a coisa mais difícil que já pôde ser realizada em prol da metafísica”. – compreenda-se bem esse “pôde ser”! Ele estava orgulhoso de haver descoberto no homem uma nova faculdade, a faculdade dos juízos *sintéticos a priori*<sup>266</sup>.

Para o autor, os juízos *sintéticos a priori* não foram uma descoberta, mas sim uma criação inteiramente de Kant, inspirada a partir de uma falsa causalidade. Mas que diferença isso faz? Kant supôs ter descoberto, ou seja, para ele essa faculdade já existe no homem como algo intrínseco. Já Nietzsche acredita que a faculdade dos juízos *sintéticos a priori* foi uma invenção do próprio Kant que acreditou na tão respeitada e governanta gramática. De que forma está embutida no pensamento kantiano a falsa causalidade? Rosana Suarez, de forma clara e coerente, responde a essa pergunta na obra *Nietzsche mediante*:

Ao investigar as condições de possibilidade do conhecimento através dos juízos *sintéticos a priori*, Kant, [...] resolve “gramaticalmente” a questão. Substantiva e substancializa o conhecer numa “faculdade”, uma *virtus* “conhecitiva” ou “conhecente”: a “*virtus* dos juízos *sintéticos a priori*”. Interrogando um verbo, convoca um sujeito (um “autor”, uma *causa*) que se converte, pelo uso corrente do substantivo na linguagem, em *coisa*. “Conhecer é possível por causa de uma *causa*, isto é, por causa de uma *coisa* (uma ‘faculdade’)”: esta seria a pseudoexplicação do filósofo “sonhador”, num burlesco discurso tautológico<sup>267</sup>.

Kant atribui uma causa ao conhecer, a qual seria a faculdade dos juízos *sintéticos a priori*, conhecer seria o verbo substantializado que se transforma em coisa, e os juízos sintéticos *a priori* seriam a causa dessa substância. Simplesmente assim, segundo Nietzsche, Kant resolveu o problema. Concebendo as coisas dentro da lógica gramatical, ele desenvolveu seu pensamento de forma inevitável. Por quê? Eis a resposta:

Onde há parentesco linguístico é inevitável que, graças a comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos: do mesmo modo que o caminho parece interditado a certas possibilidades outras de interpretação do mundo<sup>268</sup>.

De acordo com Nietzsche, do mesmo modo que a gramática favorece a criação de uma imagem fixa e estável do mundo, posição presente na maioria dos sistemas filosóficos, ela também impede que interpretemos o mundo de maneira móvel e mutável; impede a crença na mudança constante das coisas, bem como outras possibilidades de interpretação do mundo. Assim, muitos acreditam que a tão sonhada e procurada verdade se encontra na *filosofia da gramática*. Pensando dessa forma, Nietzsche questiona Kant:

É tempo finalmente de substituir a pergunta kantiana, “como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?”, por uma outra pergunta: “por que é *necessária* a crença em tais juízos?” – isto é, de compreender que, para o fim da conservação dos seres como nós, é preciso *acreditar* que tais juízos são verdadeiros; com o que, naturalmente, eles também poderiam ser *falsos*!<sup>269</sup>

Se todo conhecimento é produzido pelo homem, o filósofo questiona: por que devemos acreditar que tais juízos nos levam a um conhecimento verdadeiro? Diante de uma crítica tão contundente não só a Kant, mas também a vários filósofos, como vimos ao longo desse capítulo, Nietzsche nos faz ver os inúmeros equívocos cometidos pela razão metafísica ou pela

metafísica da linguagem<sup>270</sup>, portanto, é de suma importância esclarecer que a crítica nietzschiana aos filósofos e à linguagem metafísica é, antes de tudo, irreverente e, ao mesmo tempo, corretiva.

A crítica é irreverente ou desrespeitosa porque Nietzsche não elabora um tratado argumentativo, ele não usa as mesmas armas dos filósofos e não tenta provar logicamente que a sua posição é a mais correta; a própria escrita nietzschiana, que é concisa, em forma de aforismos, evidencia isso, dessa forma, diz Rosana Suarez:

Quem espera encontrar em Nietzsche um embate “justo” com a filosofia se decepciona. Não há aqui a moeda corrente da argumentação, o apelo à neutralidade e ao discernimento do leitor. Isso seria impossível, pois Nietzsche não pretende apresentar-nos a filósofos “razoáveis”, passíveis de ser interrogados minuciosamente. Ao contrário, ele nos introduz à uma cena risível, onde, ao som de equívocos radicados na *própria linguagem*, circulam moedas falsas e ouro de tolos, onde se trocam aproximações interessadas por asserções neutras, se trocam invenções por descobertas, trivialidades por veredictos<sup>271</sup>.

Segundo Suarez, a ótica nietzschiana é irreverente por não se curvar ou aceitar os meios empregados pela filosofia; o que Nietzsche faz é trazer os filósofos para uma cena risível, provocada porque esses “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos”<sup>272</sup>, que se consideram imunes ao engano, acreditam que tudo que pensam é o resultado do desenvolvimento da razão. Está aí o motivo pelo qual o riso nietzschiano aparece:

Nietzsche zomba dos filósofos, porém, não tanto por encontrá-los embrenhados nas tramas do engano, da ilusão, mas por avaliar que esses “estranhos comediantes e enganadores de si mesmos” erram – como tolos – e mentem – como Tartufos – ao ocultar, no âmago de suas verdades, uma interessada maneira de constituir a realidade. Por não reconhecerem que toda grande filosofia é a *criação de um mundo* conforme a visada de seus autores<sup>273</sup>.

Sendo esses os motivos pelos quais a crítica de Nietzsche à linguagem é vista como irreverente, passamos à segunda questão: por que a crítica é também corretiva? Para respondê-la, Rosana Suarez afirma:

A crítica de Nietzsche à filosofia é inclemente, mas é também corretiva. Ela tem um sentido de recondução, de cura e, mais intrepidamente, de ultrapassagem, de transvaloração. O intuito da crítica não é excluir a mentira e o erro da filosofia, ou abolir o dogmatismo professando o ceticismo. Não são esses os termos de sua “nova linguagem [...]”<sup>274</sup>.

Se a crítica de Nietzsche tem como objetivo ultrapassar as categorias dicotômicas da metafísica a partir de uma “transvaloração de todos os valores”<sup>275</sup>, resta-nos saber de que modo o filósofo pretende realizar tal feito. Se o seu objetivo não é postular o ceticismo e nem abolir o dogmatismo, qual seria essa nova linguagem?



## Terceira “verdade”

Para além da crítica:  
a linguagem poética no *Zaratustra*

*Quero ter duendes a meu redor,  
pois tenho coragem. A coragem que  
espanta os fantasmas cria seus pró-  
prios duendes – a coragem quer rir.*

*Já não sinto como vós: essa  
nuvem que vejo abaixo de mim,  
essa coisa negra e pesada da  
qual eu rio – justamente isso é  
vossa nuvem de tempestade.*

*Olhais para cima quando bus-  
cais a elevação. Eu olho para  
baixo, porque estou elevado.*

*Quem, entre vós, pode ao mesmo  
tempo rir e sentir-se elevado?*

(ZA, I, “Do ler e escrever”)

### 1 Moral e linguagem: a vida como medida de avaliação

Como já foi explicado, Nietzsche não esconde que o objeto de sua crítica é a linguagem conceitual, pois, para ele, essa tem a pretensão de dizer a verdade. O filósofo não é simplesmente um crítico da linguagem metafísica, que pretende ser mais do que criação de signos. Sua abordagem sobre a linguagem, ao

longo dos seus escritos, ganha outros contornos e direções. Além da crítica, há também a busca por uma linguagem que seja a favor da vida, em que Nietzsche tenta desenvolver seu projeto de *transvaloração de todos os valores* por intermédio não de uma linguagem que considera a realidade como estanque, imóvel e imutável, mas sim de uma linguagem móvel que exprima a vida como ela é, isto é, em seu caráter efêmero e transitório.

Nesse capítulo, a discussão a respeito dessa nova linguagem é geral, isto é, apontamos a possibilidade de ir além da crítica, apresentando alguns questionamentos e considerações, principalmente, sobre *Assim falou Zaratustra*. Trazemos para dialogar pensadores contrários à ideia de que Nietzsche realizou seu projeto de filosofar de forma diferente da tradição metafísica, mas, não temos a pretensão de aprofundar esse tema nesta pesquisa, visto que o objetivo principal é analisar e compreender a crítica do filósofo à linguagem como produtora de *verdades*.

A partir de *Aurora*, de forma mais assídua e consistente, Nietzsche começa a estabelecer uma relação entre moral e linguagem. Segundo o filósofo, são errôneos os pressupostos sobre os quais essas repousam, pois ambas negam a realidade como vir a ser. A linguagem, por exemplo, pretende, por meio dos gêneros e das categorias, suprimir a multiplicidade ao instituir a identidade nas coisas. A respeito dessa relação, diz o autor:

Quando o homem deu a todas as coisas um gênero, não acreditou estar brincando, mas haver obtido uma profunda compreensão: – apenas muito tarde, e talvez ainda não completamente, ele deu-se conta da enormidade desse erro. – De igual modo, o homem conferiu a tudo o que existe uma relação com a moral e revestiu o mundo de um *significado ético*<sup>276</sup>.

Do mesmo modo que o homem criou palavras para se referir às coisas e não se deu conta de que elas eram apenas formas de mediar e tornar possível a vida gregária. Ele considerou que, em tudo o que há no mundo, existe um ou vários sentidos éticos preestabelecidos para as coisas. A moral é um modo de avaliação

do mundo a partir de valores criados, que após estabelecidos parecem verdadeiros. A crítica de Nietzsche é demarcada e direcionada aos tipos de moral que se mostram como formas de avaliação contrárias à vida, ou seja, é direcionada aos tipos de moral que diminuem as forças ativas e elevam as forças reativas.

Porém, o que significa vida para Nietzsche? Existe alguma definição apropriada para esse termo? Bem, talvez possamos compreender tal questionamento e responder-lhe a partir das palavras do próprio filósofo, que diz:

A vida mesma, para mim, instinto de conhecimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados<sup>277</sup>.

Nesse trecho, além de compreender que a vida é expansão de forças, o filósofo aponta para o declínio dos valores afirmativos e para o triunfo dos valores que provocam a diminuição e o enfraquecimento da vida. Assim, pelo que ele diz, existem tipos de vida ativos que aumentam a potência e tipos de vida negativos ou reativos que, portanto, levam à diminuição das forças.

Nessa senda, para compreender em que medida se pode estabelecer uma relação entre moral e linguagem, é preciso, antes de qualquer coisa, considerar não só o Nietzsche filósofo, deve-se considerar, sobretudo, o filólogo ou o genealogista. Talvez estabelecer tal relação só se torne possível ao considerarmos os seus estudos filológicos e as análises genealógicas que procuram responder às seguintes questões: Quem fala, isto é, quem está por trás de todo discurso moral? Podemos classificar os tipos de moral? Quais critérios são usados para valoração de cada tipo de moral? Segundo Nietzsche, para fazermos uma análise crítica dos valores morais “é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram”<sup>278</sup>.

Desse modo, para tentarmos estabelecer uma relação entre linguagem e moral, será considerada a hipótese de que a moral é uma fala criada pelo homem sob as circunstâncias necessárias para o seu desenvolvimento, portanto, considerando-a assim, ela deve ser objeto de análise filológica e genealógica. Diante dessas considerações, para Eric Blondel, devemos observar as seguintes questões:

E se a cultura *fosse* para Nietzsche filólogo, com efeito, exatamente um texto, um discurso determinado? E se, em particular, a “cultura” decadente, a moral, *fosse* na verdade, literalmente uma *maneira de falar*? Nesta hipótese, o genealogista se encontraria diante de um texto e de um discurso cuja ordem, tipo e disposição poderiam bem, com efeito, depender de uma análise retórica, linguística, filológica<sup>279</sup>.

Essa hipótese, lançada no texto *As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia*, é coerente com os escritos nietzschianos, uma vez que, na nota inserida como apêndice à primeira dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche faz o seguinte questionamento: “Que indicações fornece a ciência da linguagem, em especial a pesquisa etimológica, para a história da evolução dos conceitos morais?”<sup>280</sup>.

Nietzsche escreve a primeira dissertação dessa obra, provavelmente, com o objetivo de responder a tal questão, já que, nesse texto alguns dos principais conceitos da história da moral são analisados. O filósofo coloca em dúvida os sentidos dos termos “bom e mau”, “bom e ruim”, usa aspas nesses termos, mas não só nesses como em outros da mesma obra<sup>281</sup>, para mostrar que eles não são isomorfos, que cada conceito representa um tipo de moral diferente e, principalmente, para afirmar que toda moral repousa sob um discurso criado pelo homem e que, portanto, não existe por si mesmo e nem tem uma causa divina.

Nietzsche genealogista<sup>282</sup> analisa sob quais circunstâncias surgiram tais conceitos. A partir disso, ele tenta responder: quem usa tais termos, que tipo de moral usa esses conceitos,

que diferença há entre eles, que tipo de linguagem se encontra nesses tipos de moral?

O projeto genealógico do filósofo, segundo Roberto Machado, é: “uma tentativa de superação da metafísica através de uma história descontínua de valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como nascimento, invenção – quanto o valor desses valores”<sup>283</sup>.

Na primeira dissertação da *Genealogia da moral* (1887), Nietzsche analisa o discurso de dois tipos de moral, sendo eles: a moral do senhor e a moral do escravo. O filósofo considera que o discurso moral dos senhores possui uma linguagem criada a partir de si mesma. O termo *bom* significa aquele que é nobre, que não lhe falta nada, que é dotado de plenitude. O senhor cria conceitos de forma natural, pois é ele quem julga, não necessita da aprovação de ninguém; já o termo *ruim*, sob sua ótica, indica o que é digno de desprezo, significa aquele que não tem a alma elevada e não carrega o orgulho e a confiança em si mesmo.

Por outro lado, no discurso moral do escravo, os termos *bom* e *mau* não têm os mesmos significados; há uma diferença: o escravo considera que “o ‘mau’ inspira medo; segundo a moral dos senhores, é precisamente o ‘bom’ que desperta e quer despertar medo, ao passo que o homem ‘ruim’ é sentido como desprezível”<sup>284</sup>.

Notamos uma inversão de valores morais ao comparar a forma como o escravo e o senhor usam tais termos criados. Segundo o filósofo, foi a partir do *pathos da distância* (que podemos definir como o afastamento e desprezo dos nobres aos seres não elevados ou que não têm uma alta estirpe), que os senhores “tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores: que lhes importava a utilidade!”<sup>285</sup>. Foi dessa forma que, segundo Nietzsche, surgiu a oposição “bom”<sup>286</sup> e “ruim”.

Foram os nobres que estabeleceram os nomes e os valores a partir deles mesmos. Assim sendo, “só no senhor a criação é instauração, no escravo, ela é uma operação segunda, mera

deformação”<sup>287</sup>. O filósofo considera os nobres como os verdadeiros e únicos criadores, estirpes dotadas de forças ativas. Ele chega a dizer em a *Genealogia da moral* que “o direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria linguagem como expressão de poder dos senhores: eles dizem ‘isto é isto’, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas”<sup>288</sup>.

Nietzsche genealogista entende que a criação de signos expressa o poder do senhor de se apropriar das coisas e interpretar o mundo a partir de si mesmo. Entretanto, surge um problema: O discurso moral do escravo também não é criado? Também ele não tem forças para criar uma linguagem própria? Segundo o filósofo, a figura do escravo não diz: *isto é isto*, ou seja, não cria signos a partir de si mesmo. O seu poder advém de um outro, de algo externo, e isso mostra a sua impotência enquanto criador. Porém, segundo Leon Kossovitch “à interpretação independente do senhor corresponde assimetricamente, a dependência do escravo. Para este, o Outro é o princípio da interpretação. A produção do escravo passa pelo senhor, pois, passivo, ele é pura reação”<sup>289</sup>.

Partindo dessa inversão que, para o filósofo, é uma reação, o escravo teme o *mau* e não o despreza, porque, no seu modo de pensar, ele pode oferecer algum risco. O nobre, diferentemente, acredita que o *ruim* é aquele que é desprezível, pois não tem um estado de alma elevado e por isso não põe medo, justamente o contrário das suas qualidades, então ele o despreza. Já para o escravo, *bom* é aquele que é dócil e se engana facilmente.

Pensando assim, o filósofo acredita que a moral do senhor é uma moral ativa, pois cria uma linguagem própria para interpretar o mundo, sem tomar como base nenhuma outra espécie de moral; cria a partir de si mesmo um modo de valoração próprio. Sobre essa reviravolta da moral escrava, Nietzsche afirma:

Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento: a moral escrava sempre requer, para nascer,

um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo uma reação. O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão [...] <sup>290</sup>.

Destarte, pela análise dos termos usados em cada tipo de moral, Blondel nos diz que Nietzsche genealogista chega à conclusão sobre os tipos de moral ativo e reativo:

se determinam, se quisermos tomar o seu texto ao pé da letra, na ordem da linguagem. Em seguida classifica o discurso moral dos escravos como reativo tanto quanto lhe for necessário, para se colocar um contramundo, contravalores, ou seja, neste caso, uma contralinguagem que o escravo se limita a inverter [...] <sup>291</sup>.

A moral dos escravos não é criadora de signos; pois ela não cria, e sim modifica a linguagem criada pelo senhor, “inverte sua significação” <sup>292</sup>. O escravo necessita de uma linguagem ou de valores já estabelecidos, suas forças não são *cri-ativas* e sim reativas. Em vários aforismos em que o problema dos tipos de moral nobre e escravo é abordado, principalmente em *Além do bem e do mal* e *Genealogia da moral*, Nietzsche destaca o termo *necessidade* para dizer que o senhor não necessita ou não precisa de aprovação, pois seus valores são criados a partir de si mesmo, e para dizer também que o escravo sempre necessita de um voltar-se para fora, visto que ele não age e sim reage àquilo que vê no mundo exterior. A linguagem do escravo é, na verdade, uma *contralinguagem* a qual nega a realidade estabelecida pelo senhor. Portanto, a crítica de Nietzsche genealogista se refere à linguagem ou ao discurso reativo do escravo.

Nietzsche denuncia a impotência do escravo como criador de valores e interpretações. O escravo não cria signos para interpretar o mundo, ele reinterpreta a realidade, revirando a linguagem já criada. O discurso moral do escravo é constituído de reinterpretações e de limitações, isso porque ele é incapaz de criar. Seus valores são uma reinterpretação dos valores do senhor. O escravo não cria a partir de si mesmo, ele reinterpreta o que já foi criado.

Ora, se segundo a perspectiva nietzschiana a moral do escravo inverte os conceitos dos nobres e falseia a realidade já criada, surge mais um problema. Sabemos que, segundo o próprio Nietzsche, toda linguagem é falsificadora, visto que ela não é a expressão da realidade. A partir desse pensamento, podemos ainda lançar outra questão: Por que a linguagem do senhor ou os conceitos e termos utilizados pelo senhor seriam superiores àqueles usados pelo escravo? Eric Blondel contribui para essa problemática, dizendo: “Nietzsche filólogo se fará, no campo genealógico, tradutor da língua, incorreta e malfeita, da moral, em linguagem da realidade, que, mesmo falsificando necessariamente aquela, reivindica o vir a ser, a necessidade, a vida, o instinto”<sup>293</sup>.

O senhor, como criador de linguagem, só pode ser considerado superior quando se tem a vida como critério de avaliação, como luta que cria e destrói ao mesmo tempo em um ir e vir constante.

Nietzsche não nega que também o senhor falseia a realidade, porém ele considera tal falsificação como uma manifestação do “excesso de força e domínio”<sup>294</sup>. O filósofo assinala ainda que se o senhor falseia a realidade ao interpretá-la criando signos, o escravo falseia em “segundo grau”<sup>295</sup>, tendo em vista que tudo que faz é reinterpretar a linguagem criada pelo senhor. Além disso, se Nietzsche no seu trabalho genealógico considera a realidade como um texto a ser analisado, o primeiro texto – a linguagem – foi criado pelo senhor como uma expressão do excesso de forças ativas para a expansão da vida. Os termos usados pelo escravo representam uma *contralinguagem*, ou seja, um discurso reativo que é impróprio para a expansão da vida. Nietzsche reivindica uma linguagem que apesar de falsificar a realidade não crie uma imagem fixa do mundo; nesse caso, a linguagem moral do senhor é ativa, porque representa “o texto primeiro ou a realidade”<sup>296</sup>.

O escravo é um “deformador dos valores e desvirtuador do texto”<sup>297</sup> e “a moral – considerada de modo absoluto, ou seja,



como moral dos escravos – não dá nomes, ela os transforma, os transpõe, inverte a sua significação: por não tocar a realidade, ela vai de palavra a palavra”<sup>298</sup>.

Desse modo, diz Nietzsche: “Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação”<sup>299</sup>.

Precisamos analisar o discurso moral antes de fazer qualquer julgamento. Como diz Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos*: “Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes de que se trata, para dela tirar proveito”<sup>300</sup>. Por meio da análise genealógica da linguagem, ou melhor, dos termos usados, pode-se compreender o valor de cada tipo de moral. A maneira de falar imprime esse valor, se é afirmativo ou negativo. Desse modo, o texto para Nietzsche, diz Blondel, é uma

tábua de valores, é a palavra que imprime o valor. Produto, ele é definido pelo direito dos nobres a palavra, mas também como o princípio da interpretação caluniadora. O texto é a palavra dos verídicos que, a partir do sentimento de distância, gravaram os nomes essenciais<sup>301</sup>.

A análise nietzschiana da história da moral começa por questionar o valor dos juízos morais e chega a perceber também que as forças estão intimamente ligadas a todo esse processo de constituição dos modos de vida e consequentemente da linguagem. Em *O anticristo*, o filósofo diz: “O que não é condição de nossa vida a *prejudica*”<sup>302</sup>. Indo além, podemos dizer que Nietzsche acredita que se algo não é condição para o crescimento da vida, inevitavelmente contribui para o seu atrofamento. Desse modo, não podemos considerar senão a própria *vida* como o critério capaz de julgar os valores como bons ou ruins. Como diz Neto, a vida deve ser considerada como valor maior. Para isso, o sentido de alguns conceitos, na avaliação genealógica, modifica-se e adquire o seguinte sentido:

O termo *ruim* da avaliação genealógica não é equivalente ao termo *mau* da avaliação moral. *Ruim*, nesse caso, significa aquele valor que faz da fraqueza, da incompetência, da impotência, uma virtude, ou seja, *ruim* é aquele valor que exalta o fraco. *Mau*, na avaliação moral, significa malvado, cruel, indigno, execrável<sup>303</sup>.

É assim que Nietzsche, em *O anticristo*, explica que sentidos têm esses termos na sua avaliação genealógica:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mal? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada<sup>304</sup>.

Utilizando a genealogia como método de investigação e a vida como critério de avaliação, a perspectiva nietzschiana se mostra como denunciadora de uma linguagem depreciativa, que por muito tempo foi utilizada contra a vida. Estabelecer uma nova linguagem faz parte do seu projeto de transvaloração de todos os valores. Ao redefinir os conceitos morais em *O Anticristo*, como coloca no trecho acima, o autor parte da própria *vida* como medida para decidir sobre o que é bom e mau.

Portanto, Nietzsche como genealogista compreende que os tipos de moral ativo e reativo são definidos a partir da linguagem. Quando classifica a linguagem ou os termos usados pelo senhor como ativos e a linguagem do escravo como reativa, ele está considerando a vida como critério maior de avaliação. Seu objetivo é valorizar os tipos de moral e linguagem que contribuem para a intensificação e a expansão da vida.

## 2 A Linguagem poética: “uma linguagem própria para intuições e atrevimentos”

Rosana Suarez diz que, no jogo nietzschiano contra a metafísica-dicotômica, “quem espera encontrar em Nietzsche

um embate ‘justo’ com a filosofia se decepçiona. Não há aqui a moeda corrente da argumentação, o apelo à neutralidade e ao discernimento do leitor”<sup>305</sup>.

Entretanto, não é exatamente esse tipo de posicionamento que encontramos no jovem Nietzsche em 1872, quando publica a obra *O nascimento da tragédia*, pois nesse livro o jovem filólogo tenta criticar o racionalismo socrático se utilizando da linguagem conceitual, ou seja, ele critica o pensamento racional se utilizando da própria razão. Como assim? Então a linguagem empregada por ele não foi apropriada para fazer tal crítica?

O próprio Nietzsche, quando escreve em 1886 um texto intitulado *Tentativa de autocrítica*, no qual faz uma análise crítica de sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*, reconhece que utilizou uma linguagem imprópria para criticar o discurso racional. Nesse texto, escrito quatorze anos depois, o autor considera seu primeiro livro “mal escrito, pesado, penoso, frenético e confuso nas imagens”<sup>306</sup>.

Porém, antes de responder por que Nietzsche, depois de tantos anos, atribui tais características à sua primeira obra, temos que saber quais os objetivos dele quando a escreveu. A esse respeito, Roberto Machado, em sua obra *Zaratustra, tragédia nietzschiana*, assinala que são dois os objetivos de Nietzsche: “a crítica da racionalidade conceitual instaurada na filosofia por Sócrates e Platão; a apresentação da arte trágica, expressão das pulsões artísticas dionísíaca e apolínea, como alternativa à racionalidade”<sup>307</sup>.

Para Nietzsche, Sócrates introduziu “na arte a lógica, a teoria, o conceito no sentido em que a criação artística deve derivar da postura crítica”<sup>308</sup>. Ao levar a arte para os domínios da lógica, Sócrates tornou a beleza submissa à razão, ou seja, desvalorizou “o poeta trágico por não ter consciência do que faz e não apresentar claramente o seu saber”<sup>309</sup>. A metafísica socrático-platônica, segundo o filósofo, tinha como principal objetivo tornar claras todas as coisas,

por meio de conceitos e definições. Foi assim que Sócrates “considerou a tragédia irracional”<sup>310</sup>, pois ela não apresentava uma teoria, não se sabia exatamente o que acontecia no decorrer de uma tragédia.

O segundo objetivo de Nietzsche seria apresentar a arte trágica sob o ponto de vista de duas pulsões artísticas que seriam elas: dionisíaca e apolínea<sup>311</sup>. O autor entende, em *O nascimento da tragédia*, que essas pulsões representam “um equilíbrio entre a ilusão e a verdade, entre a aparência e a essência”<sup>312</sup>. Ora, considerar as pulsões artísticas dionisíaca e apolínea como alternativa para as noções de ilusão e verdade, de aparência e essência fez com que o filósofo, naquele momento, permanecesse atrelado às concepções metafísicas dualistas defendidas tanto por Kant quanto por Schopenhauer. Na *Tentativa de autocrítica*, como afirma Roberto Machado, Nietzsche “denuncia as fórmulas kantianas e schopenhauerianas – como, por exemplo, fenômeno e coisa em si, vontade e representação – utilizadas no livro para expressar a nova interpretação que ele propunha”<sup>313</sup>

Nietzsche utilizou em *O nascimento da tragédia* uma adaptação das fórmulas metafísicas de Kant e Schopenhauer. Também em *Ecce homo*, reconhece que a sua primeira obra estava impregnada “em apenas algumas fórmulas com o cadavérico aroma de Schopenhauer”<sup>314</sup>.

Porém, ainda não está totalmente esclarecida a crítica que Nietzsche faz na *Tentativa de autocrítica* à sua obra *O nascimento da tragédia*. Que tipo de crítica é essa? Roberto Machado aponta duas possíveis razões para essa crítica: “Uma diz respeito à forma de conteúdo; a outra, ao estilo, à forma de expressão”<sup>315</sup>.

A crítica à forma de conteúdo aparece pois Nietzsche reconhece que não deveria ter relacionado o problema da arte trágica ao romantismo de Richard Wagner e ao pessimismo de Arthur Schopenhauer. Tal pensamento já aparece em *A gaia ciência*, no aforismo intitulado “O que é o romantismo?”:

Vê-se que então compreendi mal, tanto no pessimismo filosófico como na música alemã, o que constitui seu caráter peculiar – o seu *romantismo*. O que é romantismo? Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e luta: elas pressupõem sofrimento e sofrendores<sup>316</sup>.

Para Nietzsche, esse pessimismo encontrado na filosofia de Schopenhauer e na música de Wagner é o retrato de um sentimento que não representa a arte trágica grega. Todavia, ele não deveria ter relacionado as pulsões artísticas ao pensamento de seus dois principais mestres. Assim, tanto em *A gaia ciência* quanto no texto *Tentativa de autocrítica* reconhece: Schopenhauer e Wagner “foram então *mal compreendidos por mim*”<sup>317</sup>.

Já o segundo e talvez mais importante aspecto apontado por Roberto Machado se refere ao *estilo*. Nietzsche, sobre a obra *O nascimento da tragédia*, diz: “Ela devia cantar, essa ‘nova alma’ – e não falar! É pena que eu não me atrevesse a dizer como poeta aquilo que tinha então a dizer: talvez eu pudesse fazê-lo!”<sup>318</sup>. Ele se queixa de não ter expressado seu pensamento de maneira poética, livre das categorias dicotômicas da metafísica. Para Roberto Machado, a crítica ao estilo feita pelo filósofo à sua primeira obra se justifica, pois

a crítica ao estilo diz respeito à incompatibilidade que transpõe entre o conteúdo da denúncia – a morte do trágico pelo saber racional – e a expressão da denúncia, a linguagem em que esta é formulada. É que “aquela alma nova”, que já era a sua naquele momento, ao fazer apologia da arte trágica em detrimento da racionalidade, não deveria ter utilizado uma linguagem sistemática e conceitual: “deveria ter cantado”<sup>319</sup>.

Para Roberto Machado, Nietzsche reconhece que é incompatível e incoerente criticar o saber racional ou responsabilizá-lo pela morte do trágico, quando, na verdade, ele, naquele momento, utilizava uma linguagem conceitual para efetuar tal crítica. Desse modo, sua denúncia era incoerente, isto é, “que validade poderá ter uma crítica total da razão feita a partir da razão? Que sentido poderá ter apelar para a razão contra a razão?”<sup>320</sup>.

Ora, na verdade Nietzsche percebe que não era possível realizar o seu projeto de transvaloração de todos os valores se ele continuasse a se utilizar da mesma linguagem que sempre fundamentou a história da metafísica ocidental. Eis que surge a seguinte questão: Se a linguagem sistemática e conceitual não pode ser utilizada para criticar a razão metafísica, qual seria a linguagem para Nietzsche realizar tal crítica? Que linguagem cantada, como diz Nietzsche, seria essa capaz de superar as dicotomias da *metafísica da linguagem*?

*Assim falou Zaratustra* é, sem dúvida, a mais importante obra de Nietzsche, como o próprio filósofo assinala na sua autobiografia *Ecce homo*<sup>321</sup>. Sob o prisma da linguagem, a importância dessa obra se mostra, principalmente, no seu estilo. O autor afirma que ela representa o “retorno da linguagem à natureza mesma da imagem”<sup>322</sup>. Tal consideração e a análise da maioria das obras publicadas pelo filósofo nos levam a induzir que, em *Zaratustra*, ele não utiliza a mesma linguagem empregada nas obras anteriores e tampouco o estilo é o mesmo das obras posteriores, sendo, dessa forma, *Assim falou Zaratustra*, um divisor de águas no pensamento nietzschiano. Como assim? Quer dizer que o filósofo tenta realizar o seu projeto de transvaloração apenas nessa obra? Claro que não; generalizar dessa maneira seria um equívoco. O fato de Nietzsche apontá-la como uma obra à parte não desconsidera e nem diminui a importância de seus outros escritos. Entretanto, não podemos negar que *Zaratustra* é o livro que representa o ápice de sua filosofia como “forma poética de filosofar”<sup>323</sup>, talvez criada e certamente desenvolvida por ele. Essa obra é também, como assinala Roberto Machado em *Zaratustra tragédia nietzschiana*,

o canto que, em 1886, ele lamentou não ter cantado com seu primeiro livro, significando, a meu ver, sua tentativa mais radical de evitar a contradição que é lutar contra a razão através de uma forma de pensamento submetida à razão; sua tentativa mais radical de seguir a via da arte para levar a filosofia além ou aquém da pura razão; sua tentativa mais

radical de fazer a forma de expressão artística criar a temática da filosofia trágica<sup>324</sup>.

Assim, *Zaratustra* é a obra que Nietzsche lamentou, no texto *Tentativa de autocrítica*, não ter escrito quando publicou sua primeira obra, *O nascimento da tragédia*. A sua importância se mostra também porque nela encontramos a *tentativa mais radical* de lutar contra a linguagem conceitual e metafísica feita por Nietzsche ao longo de toda a sua vida intelectual.

O objetivo principal da forma poética de filosofar utilizada por Nietzsche “é libertar a palavra da universalidade do conceito construindo um pensamento filosófico através da palavra poética, mas do que, como nas outras obras, através do aforismo, do fragmento ou mesmo do ensaio”<sup>325</sup>.

É assim que o personagem Zaratustra, num tom profundamente poético, fala das palavras como pontes falsas entre as coisas:

Como é agradável que existam sons e palavras: não são eles arco-íris e pontes aparentes entre aquilo que se acha eternamente separado? Nomes e sons não foram regalados às coisas para que o homem se reanime com as coisas? Bela tolice é a fala: com ela, o homem dança por sobre todas as coisas<sup>326</sup>.

Para Nietzsche, não há como negar que “a distância entre a palavra e a coisa é insuperável: a linguagem está sempre aquém do objeto, assim como a identidade é o esvaziamento da diferença”<sup>327</sup>. Em *Zaratustra*, o filósofo fala por meio de uma linguagem poética e hipotética, utiliza a arte para fazer filosofia. Essa é a sua forma poética de filosofar, que representa a tentativa de ir além da razão metafísica, da escrita argumentativa e dos discursos demonstrativos até então utilizados pelos filósofos. Para o autor, toda palavra é uma falsa ligação entre as coisas, independentemente do tipo de palavra. Assim, também concorda Rosana Suarez quando distingue dois tipos de palavra: “palavra-metáfora e palavra-conceito: todas elas pontes falsas, brotando como saltos caprichosos sobre coisas eternamente separadas”<sup>328</sup>.

Nietzsche, no decorrer de sua vida intelectual, foi se libertando de algumas formas de escrever tipicamente tradicionais e passa a adotar, por exemplo, a partir de *Humano, demasiado humano*, o aforismo, uma forma sucinta de apresentar suas ideias. Posteriormente, passa a fazer uso do fragmento e também o uso do ensaio, que já era uma forma utilizada desde a sua juventude, como em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Adotar esses estilos já era, até certo ponto, uma forma de se desvincular da forma tradicional ou do *estilo* de escrever usado pelos filósofos.

Em *Zaratustra*, ele vai além, sua criatividade é algo sem precedentes na história da filosofia, pois Nietzsche faz “da poesia o meio de apresentação de um pensamento filosófico não conceitual e não demonstrativo. Um pensamento emancipado da razão”<sup>329</sup>. Um pensamento livre da razão, porque nada que é apresentado precisa ser provado ou definido. “É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar”<sup>330</sup>.

Assim falou *Zaratustra* é um livro diferente de todos os outros que já tinham sido escritos na história da filosofia. Isso porque “é uma narrativa dramática que tem como principal objetivo apresentar as experiências do personagem central”<sup>331</sup>. Por meio das experiências e discursos de *Zaratustra*, o autor expõe as principais ideias de sua filosofia de forma expressiva, metafórica e até hipotética. Os conceitos mais importantes de sua filosofia, como *eterno retorno*, *vontade de potência*, *morte de Deus* e *super-homem* são apresentados pelo personagem e narrador principal nos seus discursos metafóricos e imagéticos.

Essa obra é o canto de Nietzsche, é a sua poesia mais autêntica, escrita numa linguagem “própria para atrevimentos e intuições”<sup>332</sup>, que representa o ápice da sua crítica à filosofia e a realização do seu objetivo: expressar seu pensamento filosófico para além das categorias dicotômicas da linguagem metafísica. Além disso, parece que existe outro objetivo para o qual o autor parece caminhar ao escrever essa obra. Assim, Miguel Angel de Barrenechea, em seu artigo



*Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”*, afirma que o outro objetivo seria “recuperar o aspecto expressivo e musical da linguagem”<sup>333</sup>.

Roberto Machado concorda com Barrenechea a esse respeito; tanto que, em *Zaratustra tragédia nietzschiana*, ele diz: “Por que o Zaratustra, um livro, seria música? A meu ver, porque realiza o projeto nietzschiano de fazer a escrita atingir a perfeição da música”<sup>334</sup>. Será que isso é atingível? Nietzsche conseguiu realizar tal feito? Desse modo, as análises dos estudiosos acima citados são totalmente coerentes, visto que, em *Ecce Homo*, o filósofo diz que o Zaratustra pode ser visto inteiramente como uma música<sup>335</sup>. Assim, ainda segundo Roberto Machado, “considerar o *Zaratustra* canto significa dizer que nele a palavra canta pela própria musicalidade da palavra”<sup>336</sup>.

Por outro lado, a proposta de Nietzsche de utilizar uma *linguagem pessoal*, por intermédio de parábolas, metáforas, discursos e imagens é entendida como imprecisa e insuficiente por Eugen Fink:

O *Zaratustra* não tem decerto o grande valor poético que Nietzsche lhe atribui; há na obra demasiados efeitos, jogos de palavras e consciência; só raramente os símbolos resultam, só raramente se produz aquela coincidência entre o particular e o geral em que está presente em toda a sua pureza uma força que agita o mundo; na maioria das vezes, imagem e pensamento divergem no *Zaratustra* de Nietzsche, e a imagem torna-se metáfora. Não se pode negar grandeza artística ao *Zaratustra*, mas ela reside, sobretudo na *parábola*<sup>337</sup>.

A crítica de Fink se refere ao estilo, pois, para ele, os efeitos demasiados que se apresentam constantemente ao longo de toda a obra acabam comprometendo o seu valor poético. Mesmo reconhecendo a importância do *Zaratustra*, o filósofo assinala que a forma como Nietzsche conduz essa obra

transforma-se, por vezes, numa paródia quase insuportável da Bíblia, com inúmeros deslizes, e o estilo despenha-se bruscamente de sua altura; [...] Ele próprio faz agora filosofia

à maneira da arte, pensa poeticamente, mas não resolve o *problema* do encontro da poesia com a filosofia, da natureza de centauro do pensamento poetizante e da poesia filosofante, no fundo ele nem sequer o põe decididamente<sup>338</sup>.

Embora Fink considere que Nietzsche não consegue promover o encontro entre filosofia e poesia, fica claro, principalmente por meio dos escritos de Roberto Machado e de Rosana Suarez, que ele consegue sim realizar esse encontro, isso porque sua forma poética de filosofar é adequada para libertar a palavra do universalismo do mundo conceitual. Fink considera que a obra do filósofo não tem os argumentos suficientes para lutar contra a metafísica. Rosana Suarez diz que essa é a diferença de Nietzsche: ele não entra no *jogo argumentativo*, não pretende escolher os melhores argumentos para destruir as concepções metafísicas. Ele faz filosofia cantando uma música que não precisa ser provada ou aprovada pelos metafísicos. Em *Zaratustra*, apresentando suas principais ideias numa narrativa, por meio de um personagem, ele promove um encontro sublime entre filosofia e poesia que até então não tinha sido realizado. Por isso, *Assim falou Zaratustra* tem valor filosófico, assim como também tem um grande valor poético e literário.

Nietzsche é um poeta que critica a metafísica utilizando um instrumento diferente daquele usado pela tradição filosófica. Utiliza, principalmente no *Zaratustra*, uma série de recursos literários e artísticos para apresentar sua crítica à linguagem dicotômica, o que ele não fez quando publicou sua primeira obra. Os recursos literários utilizados por ele mostraram que seu grande objetivo era fazer filosofia de forma poética, livre das categorias dicotômicas e morais da metafísica.

A análise de todo o conjunto das obras de Nietzsche nos leva a pensar e defender que *Assim falou Zaratustra* representa, como diz Roberto Machado, a “tentativa mais radical” e deliberada do filósofo de ir além da linguagem dicotômica e se desvincular da razão metafísica. Portanto, *Zaratustra* é o símbolo

da sua vontade criadora, o símbolo maior de expressão da sua concepção de mundo como um vir a ser constante.

Muitas questões referentes a essa nova forma de filosofar aparecem aqui apenas como possibilidades, porquanto o objetivo principal desta obra se refere à crítica de Nietzsche à linguagem, assim, não são aprofundadas. A ideia é desenvolvê-las num trabalho posterior, que possa dar conta desse problema surgido no final do texto, a partir do pensamento de Nietzsche e Eugen Fink.

## Epílogo

O modo como Nietzsche analisa a linguagem, desde a cuidadosa reflexão sobre a sua gênese até chegar à crítica à crença na linguagem como adequação exata da realidade, possibilita-nos entender o seu projeto de transvaloração de todos os valores, principalmente a partir da sua crítica à noção clássica de verdade. Tal crítica já aparece nos primeiros escritos do jovem filósofo, de modo que, se o pensamento vai amadurecendo, os conceitos vão se modificando e o próprio estilo de escrever se transforma. Uma das poucas questões que parecem permanecer ao longo de toda a sua vida é a certeza de que a crença na linguagem, considerada como instrumento de busca e acesso à *verdade*, levou o homem a cometer grandes equívocos.

De acordo com nossa análise, Nietzsche, nos seus primeiros escritos, faz uma crítica contundente à noção clássica de verdade como adequação entre a enunciação e o enunciado. No ensaio *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, o filósofo já considera a verdade como ilusão, antropomorfismo ou simplesmente como metáforas criadas pelo homem. Assim, considera que “é impossível a correspondência entre a linguagem (qualquer que seja ela) e o mundo real”<sup>339</sup>. Ele também nega toda possibilidade de conhecimento verdadeiro do mundo, considera que “a filosofia pode apenas ressaltar a *relatividade* de todo conhecimento e o seu *antropomorfismo*, bem como a força da *ilusão* que impera em toda parte”<sup>340</sup>.

A análise crítica sobre a linguagem, realizada em alguns aforismos de *Humano, demasiado humano*, revela novos elementos de um posicionamento que já tinha sido afirmado nos textos

de juventude. Nietzsche continua defendendo a ideia de que a linguagem não pode expressar a *verdadeira* realidade. Nessa obra, ele a considera supostamente como uma ciência que faz existir um outro mundo, diferente do mundo transitório, efêmero e desigual ao qual temos acesso constantemente por meio dos nossos sentidos. Que mundo é esse? Um mundo onde as diferenças são suprimidas e apagadas, onde a singularidade representa um erro para a estrutura de um pensamento que é regido por vários preconceitos linguísticos. Como essas diferenças e singularidades são suprimidas? Essa é a função dos conceitos, isto é, reduzir ao máximo as diferenças para criar uma falsa uniformidade entre as coisas.

Mas, por qual motivo o homem criaria uma linguagem conceitual que acaba escondendo as diferenças existentes entre as coisas? Nietzsche explica que pela necessidade de sobrevivência, para viver em rebanho e para facilitar a comunicação, “o homem inventor de signos”<sup>341</sup> criou a linguagem e, assim, tornou-se consciente. O problema não está simplesmente na invenção de signos, mas na crença de que os signos são o que se pode chamar de *verdade absoluta*. O problema reside em acreditar que a linguagem expressa o que há de mais verdadeiro nas coisas.

Se o papel da filosofia, para Nietzsche, é de reconhecer a relatividade do conhecimento humano e o seu caráter antropomórfico, não é isso que vemos na história da filosofia. O uso da linguagem, isto é, o esquecimento de que os signos são meras criações humanas, a crença no conhecimento da verdade e a não aceitação da singularidade existente entre as coisas, criou uma linguagem que, segundo o filósofo, acaba negando a realidade, isto é, acaba com a perspectiva de que a realidade é móvel, vir a ser constante e jogo de forças. A negação dessa concepção de realidade fez da história da filosofia uma trajetória de erros e equívocos ocasionados, sobretudo, pela crença em preconceitos linguísticos.

O que os filósofos sempre consideraram como grandes descobertas, fruto do desenvolvimento da razão, para Nietzsche, foram apenas preconceitos morais e linguísticos que, ao longo do tempo, foram *cristalizados*, isto é, foram canonizados e se transformaram em *verdades*. Isso que os filósofos defendem a todo custo sob o nome de verdade é sempre “uma tese adotada de antemão, uma ideia inesperada, uma intuição, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo”<sup>342</sup>. A partir de crenças pessoais os filósofos construíram suas verdades, confiando, principalmente, na gramática.

É assim, denunciando os equívocos cometidos pelos filósofos da metafísica, que Nietzsche realiza sua crítica à linguagem como produtora de *verdade*. O que também não podemos deixar de ressaltar é que, além da crítica, desde o início, Nietzsche também vê o caráter afirmativo na linguagem. Há sempre a tentativa de encontrar um modo ou uma linguagem que possa servir a favor da vida.

Desde os textos de juventude, encontramos em Nietzsche um desejo de se desvincular da forma tradicional como a filosofia utilizava a linguagem. Esse desejo é percebido, sobretudo, na forma de escrever por meio de ensaios; assim como, posteriormente, por aforismos. Todavia, a obra que mais parece mostrar os aspectos afirmativos da linguagem é *Assim falou Zaratustra*. Nessa obra, ele se reapropria da linguagem, a junção entre filosofia, arte e poesia e produz uma linguagem diferente daquela usada até então em toda a história da filosofia. Poética, esse é o termo mais apropriado para falar desse tipo de linguagem, pois o que ela tenta fazer é libertar as palavras das formas universais que o conceito sempre adquiriu.

Falar de *Zaratustra* é admitir que essa obra representa o momento de ápice da filosofia de Nietzsche; representa a *tentativa mais radical* contra a razão metafísica. A forma poética de filosofar empregada nessa obra nos mostra a possibilidade de fazer filosofia de outro modo, isto é, fora dos limites de

uma linguagem conceitual que sempre foi considerada como a forma mais correta de pensamento e de acesso à *verdade*. A linguagem poética se apresenta como uma nova maneira de filosofar que não tem como objetivo encontrar a verdade, mas sim proclamar a ideia de que existem somente verdades humanas, cada uma com sentidos diferentes, com múltiplos sentidos, e nada além disso.

## Referências

### I – Obras de Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE, Friedrich. *Introdução teórica sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (verão de 1873). Tradução de Rubens Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2. ed. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O último filósofo. Considerações sobre o conflito entre arte e conhecimento* (outono-inverno de 1872). Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Frias. In: \_\_\_\_\_. *O livro do filósofo*. São Paulo: Centauro, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.



- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A filosofia na era trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

## II – Outras obras

- BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.
- \_\_\_\_\_. Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, p. 183-209, 2011.
- BLONDEL, Eric. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche Hoje?* São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BRUM, José Thomaz. *Nietzsche, as artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- BULHÕES, Fernanda Machado de. *Arte, razão e mistério: Nietzsche e o filósofo arcaico*. 2006. 141 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 22, p. 93-122, jul./dez., 2007.
- CAVALCANTI, Anna Hartmann. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*. São Paulo: Annablume / FAPESP; Rio de Janeiro: DAAD, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1975.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril, 1983 (Coleção Os Pensadores).

- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a música*. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.
- FINK, Eugen. *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983.
- FLUSSER, Vilém. *Língua e realidade*. 3. ed. São Paulo: Annablume, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GIACÓIA, Oswaldo. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000 (Coleção Folha Explica).
- KOSSOVITCH, Leon. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- LINGIS, Alphonso. A vontade de potência. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 1, p. 11-20, jan./jul. 2003.
- MACHADO, Roberto. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Graal, 1999.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990. 187 p.
- MOREIRA, Fernando de Sá. Linguagem e verdade: a relação entre Schopenhauer e Nietzsche em Sobre verdade e mentira no sentido extramoral. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 33, p. 273-300, 2013.
- MURICY, Kátia. A arte do estilo. In: FEITOSA, Charles; CASANOVA, Marco Antônio; BARRENECHEA, Miguel Angel de, DIAS, Rosa (Org.). *Assim falou Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.
- NETO, Alfredo Naffah. *Nietzsche: a vida como valor maior*. São Paulo: FTD, 1996.
- PARMÊNIDES. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril, 1973 (Coleção Os Pensadores).
- PLATÃO. *Crátilo*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- SUAREZ, Rosana. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche e a linguagem*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

## Notas

- 1 VM, § 1, p. 46.
- 2 ABM, § 268, p. 182.
- 3 CI, III, § 1, p. 25.
- 4 Roberto Machado. *Zaratustra, Tragédia nietzschiana*, p. 24.
- 5 Ibid., p. 18.
- 6 Ibid., p. 24.
- 7 MC, p. 7. Jair Barboza, na apresentação da sua tradução de *O mundo como vontade e como representação* conta, a partir de um relato de Nietzsche, como se deu o primeiro encontro do jovem filólogo com a obra de Schopenhauer.
- 8 MC, p. 7.
- 9 UF, § 55, p. 17.
- 10 VM, § 1, p. 49.
- 11 MC, § 10, p. 99.
- 12 MC, § 8, p. 83.
- 13 Loc. cit.
- 14 Loc. cit.
- 15 Idem.
- 16 Idem.
- 17 VM, § 1, p. 47.
- 18 MC, § 8, p. 83.
- 19 Ibid., § 16, p. 140, grifo do autor.
- 20 Fernanda Bulhões. *Arte, razão e mistério: Nietzsche e o filósofo arcaico*, p. 52.

- 21 VM, § 1, p. 49, grifo do autor.
- 22 MC, § 16, p. 139, grifo do autor.
- 23 Fernanda Bulhões, 2006, p. 55.
- 24 Loc. cit.
- 25 Fernando de Sá Moreira, 2013, p. 282.
- 26 VM, § 1, p. 48.
- 27 MC, § 15, p. 122.
- 28 Fernanda Bulhões, 2006, p. 57.
- 29 MC, § 25, p. 191, grifo do autor.
- 30 Nesse texto, Nietzsche, apesar de ainda se referir à terminologia kantiana, ou seja, usar o termo *coisa em si*, compreende que não existe coisa em si ou uma essência que subjaz à realidade do mundo.
- 31 VM, § 1, p. 48.
- 32 Kátia Muricy. A arte do estilo. In: *Assim falou Nietzsche III*. Rio de Janeiro, 7Letras, 2001, p. 85-86.
- 33 UF, § 55, p. 17.
- 34 Ibid. § 60 p. 19.
- 35 Fernanda Bulhões. Como diria Nietzsche, pensar é (antes de tudo) uma atividade criativa. *Princípios*, Natal, v. 14, n. 22, jul./dez. 2007
- 36 Alfredo Naffah Neto. *Nietzsche a vida como valor maior*. São Paulo: FTD, 1996, p. 54.
- 37 UF, § 47, p. 13, grifo do autor.
- 38 O termo alemão *Bild* significa: figura, imagem, impressão, símbolo, metáfora.
- 39 UF, § 54, p. 16, grifo do autor.
- 40 Loc. cit.
- 41 UF, § 65, p. 22.
- 42 Loc. cit.
- 43 UF, § 55, p. 17.
- 44 VM, §1, p. 47
- 45 É importante lembrar que nos escritos sobre a tragédia, principalmente em *O nascimento da tragédia* (1871), Nietzsche

considerava e enfatizava a sonoridade musical como um elemento principal ou o primeiro passo na constituição da linguagem. Entretanto, essa posição sofre algumas mudanças em textos seguintes como, por exemplo, *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* (1873), em que ele considera os sons não como o primeiro passo, e sim como um dos passos principais dentro de várias etapas que constituem a formação da linguagem. Rosana Suarez (*Nietzsche e a linguagem*, p. 91) esclarece esse importante detalhe.

- 46 UF, § 55, p. 17.
- 47 VM, § 1, p. 47.
- 48 VM, § 1, p. 48.
- 49 Expressão usada por Rosana Suarez, 2011, p. 93.
- 50 VM, § 1, p. 48.
- 51 UF, § 67, p. 23. Tratando também da generalização e permanência dos traços fortes Nietzsche diz: “no pensamento por imagens também o darwinismo tem razão: a imagem mais forte destrói as imagens de pouca importância”.
- 52 Quando Nietzsche fala na crença de uma folha primordial, arquétipo responsável pela forma de todas as folhas existentes, ele parece se referir à teoria platônica das ideias que postulava a existência de dois mundos: sensível e inteligível, sendo o segundo superior ao primeiro por conter as ideias e os modelos das coisas, no mundo sensível o que há, segundo Platão, são cópias imperfeitas das coisas.
- 53 Anna Hartmann Cavalcanti. *Símbolo e alegoria: a gênese da concepção de linguagem em Nietzsche*, p. 256, grifo do autor.
- 54 Loc. cit.
- 55 Ibid. p. 257.
- 56 Loc. cit.
- 57 VM, § 1, p. 47.
- 58 UF, § 63, p. 20.
- 59 UF, § 1, p. 47.
- 60 Anna Hartmann. op. cit. p. 256.
- 61 UF, § 63, p. 21.

- 62 Rosa Maria Dias. *Nietzsche e a Música*. São Paulo: Ed. Unijui, 2005, p. 149, grifo do autor.
- 63 Fernanda Bulhões, 2007.
- 64 Loc. cit, grifo do autor.
- 65 Loc. cit.
- 66 Loc. cit.
- 67 FE, § 3, p. 44.
- 68 LF, § 55, p. 17.
- 69 Fernanda Bulhões, 2007.
- 70 UF, § 97, p. 33.
- 71 Rosana Suarez, 2011, p. 90.
- 72 UF, § 97, p. 33.
- 73 UF, § 140, p. 45.
- 74 UF, § 140, p. 45, grifo do autor.
- 75 Rosana Suarez, 2011, p. 90.
- 76 Loc. cit.
- 77 UF, § 150, p. 50, grifo do autor.
- 78 É necessário ressaltar que escolhemos traduzir “*Willezur Match*” como Vontade de Poder, visto que Paulo César de Souza as traduz *match* como poder. Para Nietzsche, a Vontade de Poder não é uma essência ou substrato da realidade, ela é sim uma instância que aparece sempre por trás do movimento das aparências.
- 79 UF, § 54, p. 16.
- 80 VM, §1, p. 45, grifo do autor.
- 81 Roberto Machado. *Nietzsche e a verdade*. São Paulo: Graal, 1999. p. 36.
- 82 UF, § 130, p. 42, grifo do autor.
- 83 VM, § 1, p. 45.
- 84 Loc. cit.
- 85 VM, § 1, p. 70.
- 86 Roberto Machado, 1999, p. 35, grifo do autor.
- 87 VM, § 1, p. 45.
- 88 UF, § 62, p. 20.

- 89 UF, § 55, p. 17.
- 90 UF, § 53, p. 16.
- 91 Roberto Machado, 1999, p. 36.
- 92 UF, § 30, p. 5.
- 93 VM, § 180, p. 82.
- 94 UF, § 133, p. 42, grifo do autor.
- 95 UF, § 55, p. 17.
- 96 VM, § 1, p. 46. Essa expressão contém um termo que em alemão é *Trieb*, esse termo pode ter várias designações e traduções, entre elas *impulso* e *instinto*. Há uma grande dificuldade para saber qual dessas duas traduções deve ser usada. Inclusive, Paulo César de Souza, tradutor de quase todas as obras de Nietzsche no Brasil, menciona essa dificuldade na nota 21 de *Além do Bem e do Mal*.
- 97 VM, § 1, p. 45.
- 98 Loc. cit.
- 99 Loc. cit.
- 100 VM, § 1, p. 45.
- 101 Loc. cit., grifo do autor.
- 102 VM, § 1, p. 46.
- 103 *Nietzsche e a linguagem*, p. 100. Rosana Suarez assinala que o termo *tédio* usado por Nietzsche vai contra a ideia de que existe uma tendência natural à sociabilidade e à gregariedade, tão presente na modernidade, principalmente no pensamento de Thomas Hobbes, como diz Suarez: “Um termo em especial atribui a essa passagem ‘hobbesiana’ uma tonalidade bastante inusitada: o ‘tédio’. Que um dos fortes motivos para a agremiação humana seja o *tédio* é algo que contraria inesperadamente a compreensão moderna da sociabilização como um dos momentos da luta *dramática* do homem pela conservação, pela sobrevivência; assim como teria sido essa luta, no estado de natureza, uma luta viperina pelo poder. Mas, ao reinterpretar assim um moderno, Nietzsche igualmente burla a posição clássica que diz ser o homem naturalmente sociável e gregário, o ‘animal político’, o *zoon politikon*”.
- 104 VM, § 1, p. 46, grifo do autor.

- 105 Loc. cit.
- 106 Loc. cit.
- 107 Loc. cit.
- 108 VM, § 1, p. 46, grifo do autor.
- 109 Loc. cit.
- 110 José Thomaz Brum. *Nietzsche, as artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986, p. 44, grifo do autor.
- 111 Eric Blondel. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: *Nietzsche Hoje?* Organização Scarlett Marton. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 110 – 139.
- 112 VM, § 1, p. 46.
- 113 O seguinte trecho do diálogo platônico representa de forma clara a posição de Crátilo: “Aqui o Crátilo dizia, ó Sócrates, que cada um dos seres tem um nome correto que lhe pertence por natureza, e que não é nome aquilo a que alguns chamam nome, acordando em chamar-lhe assim, e enunciando uma parcela da sua voz, mas que pertence aos nomes uma certa correção, que é a mesma para todos, sejam Gregos ou bárbaros” (*Crátilo*, p. 43).
- 114 VM, § 1, p. 47.
- 115 José Thomaz Brum, op. cit., p. 52.
- 116 VM, § 1, p. 47.
- 117 Loc. cit.
- 118 Alfredo Naffah Neto, op. cit., p. 54.
- 119 Loc. cit., grifo do autor.
- 120 Loc. cit.
- 121 Vilém Flusser. *Língua e realidade*. 3. Ed. São Paulo: Annablume, 2007. p. 56, grifo do autor.
- 122 VM, § 1, p. 48.
- 123 FP 1872-1873, 19 [249, apud Fernando de Sá Moreira], op. cit. Este autor assinala que em Nietzsche: “Metáfora significa tratar como igual algo que, num dado ponto, foi reconhecido como semelhante”.
- 124 Rosana Suarez, 2011, p. 102.
- 125 UF, § 70, p. 24.



- 126 VM, § 1, p. 48.
- 127 Ibid., p. 49.
- 128 Loc. cit. A expressão é de Nietzsche, aparece em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*.
- 129 Nietzsche explica como se dão essas delimitações arbitrárias: “Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da natureza designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares – e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. No sentimento de estar obrigado a designar uma coisa como “vermelha”, outra como “fria”, uma terceira como “muda”, desperta uma emoção que se refere moralmente à verdade: a partir da oposição ao mentiroso, em quem ninguém confia, que todos excluem, o homem demonstra a si mesmo o que há de honrado, digno de confiança e útil na verdade”.
- 130 VM, § 1, p. 49, grifo do autor.
- 131 Loc. cit.
- 132 Loc. cit.
- 133 Loc. cit., grifo do autor.
- 134 VM, § 2, p. 51.
- 135 VM, § 1, p. 50.
- 136 UF, § 134, p. 43.
- 137 VM, § 1, p. 49.
- 138 UF, § 91, p. 32, grifo do autor.
- 139 Scarlett Marton. *Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 187.
- 140 HDH, p. 334. No posfácio de uma das traduções para o português de *Humano, demasiado humano*, Paulo César de Souza comenta a respeito desse novo estilo de escrita utilizado por Nietzsche que provavelmente derivou dos moralistas franceses. Esse contato, em 1877, com as obras de alguns pensadores franceses, principalmente Michel de Montaigne e Voltaire, é a principal fonte que Nietzsche pode ter tido para começar a escrever em aforismos.
- 141 Scarlett Marton, op. cit., p. 184.
- 142 Ibid., p. 184.

- 143 Essa expressão aparece, pela primeira vez, em *A gaia ciência*. Em *Nietzsche e a verdade* (p. 75).
- 144 HDH, § 9, p. 20, grifo do autor.
- 145 VM, § 1, p. 49.
- 146 HDH, § 9, p. 20.
- 147 Scarlett Marton, op. cit., p. 169.
- 148 HDH, § 10, p. 20.
- 149 VM, § 1, p. 49.
- 150 HDH, § 11, p. 21.
- 151 Loc. cit.
- 152 Loc. cit.
- 153 Scarlett Marton, op. cit., p. 184.
- 154 HDH II, AS, § 11, p. 170, grifo do autor.
- 155 Scarlett Marton, op. cit., p. 184.
- 156 ABM, § 268, p. 182. Nesse aforismo, Nietzsche afirma que a linguagem desde seus primórdios sempre foi um processo de abreviação, diz ele: “Em todas as almas, um mesmo número de vivências recorrentes obteve primado sobre aquelas de ocorrência rara: com base nelas as pessoas se entendem, cada vez mais rapidamente – a história da linguagem é a de um processo de abreviação –; com base nesse rápido entendimento as pessoas se unem, cada vez mais estreitamente”.
- 157 Loc. cit.
- 158 HDH II, AS, § 55, p. 196.
- 159 HDH II, AS, § 11, p. 170.
- 160 Scarlett Marton, op. cit., p. 194: “Entendendo a lógica e as matemáticas como meras linguagens, Nietzsche ressalta o caráter convencional de sua instituição; quer mostrar que é dessa perspectiva que tem de ser avaliadas”.
- 161 HDH, § 11, p. 21.
- 162 HDH, § 19, p. 29, grifo do autor.
- 163 Op. cit., § 11, p. 21.
- 164 Leon Kossovitch. *Signos e poderes em Nietzsche*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004. p. 83.

- 165 HDH II, AS, § 11, p. 170. “Assim como nós entendemos imprecisamente os caracteres, do mesmo modo entendemos os fatos: falamos de caracteres iguais, fatos iguais: nenhum dos dois existe. Ora, nós louvamos e censuramos apenas com esse errado pressuposto de que existem fatos iguais, de que há uma ordem escalonada de gêneros de fatos, a que corresponde uma ordem escalonada de valores: logo, isolamos não só o fato, mas também os grupos de fatos supostamente iguais (atos bons, maus, compassivos, invejosos, etc.) – as duas coisas erradamente”.
- 166 Miguel Angel de Barrenechea. *Nietzsche e o corpo*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 111.
- 167 Scarlett Marton. op. cit., p. 177.
- 168 Op. cit., p. 187.
- 169 A, § 257, p. 174.
- 170 Scarlett Marton. op. cit., p. 187.
- 171 A, § 47, p. 43.
- 172 Scarlett Marton. op. cit., p. 182.
- 173 Miguel Angel de Barrenechea. op. cit., p. 109.
- 174 Oswaldo Giacoia. *Nietzsche*, p. 24.
- 175 Scarlett Marton. op. cit., p. 184. Esse período compreende a última fase da vida intelectual de Nietzsche que se dá entre 1882 ou 1883 e vai até 1888, ano em que ele escreve seus últimos livros e é acometido por uma grave doença que o leva à morte.
- 176 AC, § 14, p. 20.
- 177 Os conceitos ativo e reativo são usados, neste texto, com a mesma acepção usada por Gilles Deleuze em *Nietzsche e a filosofia*, p. 34.
- 178 GM, II, § 12, p. 67, grifo do autor.
- 179 Para Nietzsche, a luta pela sobrevivência ou conservação, como pensa Darwin, é apenas um detalhe, já que tudo se constitui como uma incessante luta pela expansão de forças.
- 180 GC, § 349, p. 244.
- 181 Op. cit., § 354, p. 249.
- 182 Loc. cit., grifo do autor.
- 183 Scarlett Marton. op. cit., p. 173.
- 184 Loc. cit.

- 185 AC, § 14, p. 20. Outrora se via na consciência do homem, no *espírito*, a prova de sua origem mais elevada, de sua divindade; para perfazer o homem, este era aconselhado a recolher seus sentidos à maneira da tartaruga, a suprimir o comércio com as coisas terrenas, a desfazer-se do invólucro mortal: então lhe restava o principal, o *puro espírito*. Também acerca disso refletimos melhor: o tornar-se consciente, o *espírito*, é para nós o sintoma de uma relativa imperfeição do organismo, é experimentar, tatear, errar, um esforço em que muita energia é gasta desnecessariamente – nós negamos que algo possa ser feito perfeitamente enquanto é feito conscientemente.
- 186 Loc. cit.
- 187 GC, § 354, p. 248, grifo do autor.
- 188 Loc. cit.
- 189 Miguel Angel de Barrenechea. op. cit., p. 42.
- 190 Scarlett Marton. op. cit., p. 184.
- 191 GC, § 354, p. 249.
- 192 Loc. cit., grifo do autor.
- 193 Op. cit., § 261, p. 184, grifo do autor.
- 194 Op. cit., § 58, p. 96, grifo do autor.
- 195 Loc. cit., grifo do autor.
- 196 Loc. cit.
- 197 ABM, § 4, p. 11.
- 198 ABM, § 9, p. 15.
- 199 CI, III, § 1, p. 25.
- 200 ABM, § 6, p. 13, grifo do autor.
- 201 Miguel Angel de Barrenechea. op. cit., p. 23.
- 202 Op. cit., § 5, p. 12, grifo do autor.
- 203 Loc. cit., grifo do autor.
- 204 ABM, § 21, p. 27, grifo do autor.
- 205 Loc. cit., grifo do autor.
- 206 Rosana Suarez, 2011, p. 140, grifo do autor.
- 207 ABM, § 21, p. 27, grifo do autor.

- 208 Loc. cit., grifo do autor.
- 209 Loc. cit., grifo do autor.
- 210 Loc. cit.
- 211 CI, VI, § 1, p. 39.
- 212 Loc. cit.
- 213 Loc. cit, grifo do autor.
- 214 CI, VI, § 3, p. 41, grifo do autor.
- 215 Loc. cit.
- 216 Rosana Suarez, 2011, p. 142, grifo do autor.
- 217 CI, VI, § 3, p. 41, grifo do autor.
- 218 A expressão é de Rosana Suarez, 2011, p. 140. A estudiosa do pensamento de Nietzsche diz: “Vamos intitular esse empreendimento de *desmitologização* da linguagem, ou, a partir de umas das obras mais significativas nesse período, “crepúsculo dos ídolos” da linguagem. Contudo, mais que promover um desmascaramento, essa desmitologização evidencia a série sucessiva de *mascaramentos* que ocorreriam no processo da linguagem. Em termos dramáticos: “desmitologizar” a linguagem significa trazê-la à boca de cena enquanto *mascarada generalizada*”.
- 219 CI, VI, § 3, p. 41, grifo do autor.
- 220 ABM, § 16, p. 21, grifo do autor.
- 221 Em nota final, nota 50 a ABM, Paulo César de Souza cita uma passagem da obra *A Raiz Quádrupla do Princípio da Razão Suficiente*, na qual Schopenhauer fala sobre o conceito de *vontade*.
- 222 ABM, § 19, p. 23, grifo do autor.
- 223 CI, VI, § 3, p. 41.
- 224 Loc. cit., grifo do autor.
- 225 Loc. cit.
- 226 Todas as passagens citadas nesse parágrafo referem-se ao primeiro aforismo do capítulo “Os quatro grandes erros” da obra *Crepúsculo dos Ídolos*, grifo do autor.
- 227 CI, VI, § 4, p. 43, grifo do autor.
- 228 GM, III, § 1, p. 88, grifo do autor.
- 229 ABM, § 17, p. 23, grifo do autor.

- 230 CI, III, § 1, p. 25.
- 231 Miguel Angel de Barrenechea. Nietzsche e o discurso filosófico: uma “linguagem pessoal”. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 28, p. 183-209, 2011.
- 232 Eleatas refere-se aos filósofos gregos da escola da cidade de Eléia, que, além de Parmênides, tinha Xenófanes e Zenão. Todos eles defendiam a crença na unidade e imutabilidade do ser.
- 233 Miguel Angel de Barrenechea, 2011.
- 234 Os pré-socráticos. São Paulo: Abril, 1973. p. 148. (Coleção Os pensadores).
- 235 FE, § 10, p. 83.
- 236 Op. cit., § 10, p. 88.
- 237 Loc. cit.
- 238 ABM, § 2, p. 10, grifo do autor.
- 239 CI, III, § 4, p. 27, grifo do autor.
- 240 ABM, § 24, p. 31, grifo do autor.
- 241 Rosana Suarez. *Nietzsche comediante: a filosofia na ótica irreverente de Nietzsche*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007.
- 242 CI, IV, § 6, p. 32.
- 243 CI, III, § 1, p. 25, grifo do autor.
- 244 Loc. cit., grifo do autor.
- 245 Loc. cit., grifo do autor.
- 246 Op. cit., III, § 5, p. 28.
- 247 Loc. cit., grifo do autor.
- 248 CI, II, §11, p. 22.
- 249 Op. cit., II, § 5, p. 19, grifo do autor.
- 250 Op. cit., II, § 2, p. 18.
- 251 Loc. cit.
- 252 Op. cit., II, § 7, p. 20, grifo do autor.
- 253 Rosana Suarez, 2007, p. 57.
- 254 ABM, § 16, p. 22, grifo do autor.
- 255 René Descartes. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

- 256 ABM, § 16, p. 22, grifo do autor.
- 257 Loc. cit., grifo do autor.
- 258 ABM, § 17, p. 23, grifo do autor.
- 259 Rosana Suarez, 2007, p. 58, grifo do autor.
- 260 Op. cit., p. 59, grifo do autor.
- 261 Loc. cit.
- 262 ABM, § 34, p. 42.
- 263 Rosana Suarez, 2007, p. 61.
- 264 ABM, § 6, p. 13.
- 265 Loc. cit.
- 266 Op. cit., §11, p. 17, grifo do autor.
- 267 Rosana Suarez, 2007, p. 63, grifo do autor.
- 268 ABM, § 20, p. 26.
- 269 ABM, § 11, p. 18, grifo do autor.
- 270 CI, III, § 5, p. 28.
- 271 Rosana Suarez, 2007, p. 69, grifo do autor.
- 272 ABM, § 9, p. 15.
- 273 Rosana Suarez, 2007, p. 71, grifo do autor.
- 274 Op. cit., p. 75, grifo do autor.
- 275 Transvaloração de todos os valores [*Umwertung der Werte*] é uma expressão criada por Nietzsche que podemos compreender como a última fase de sua vida intelectual. Essa expressão aparece pela primeira vez na obra *Além do bem e do mal*, publicada em 1886, nos aforismos 46 e 203.
- 276 A, § 3, p. 15, grifo do autor.
- 277 AC, § 6, p. 13, grifo do autor.
- 278 GM, prólogo, § 6, p. 12.
- 279 Eric Blondel, op. cit., p. 111, grifo do autor.
- 280 GM, I, nota, p. 45.
- 281 Na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, Nietzsche também coloca entre aspas os termos: “culpa” e “má consciência”. Com isso, ele coloca em dúvida o sentido usual desses termos para,

só assim, por meio do método genealógico, analisar sob qual contexto e quais circunstâncias eles surgiram.

282 O método genealógico utilizado por Nietzsche não é uma tentativa de busca pela essência ou origem [*Ursprung*]. Michel Foucault responde porque Nietzsche recusa a busca pela origem dos conceitos morais. Diz ele: “Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira”. (*Microfísica do poder*, p. 13)

283 Roberto Machado, 1999, p. 59.

284 Loc. cit., grifo do autor.

285 GM, I, § 2, p. 19. O sentido de *pathos da distância*, nesse caso, refere-se à obra *Genealogia da moral* em que Nietzsche usa o método genealógico para realizar sua análise dos principais conceitos da história da moral. Portanto, significa o afastamento ou a elevação dos senhores, criadores de conceitos e de valores, com relação aos escravos.

286 Loc. cit. “Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, os poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu”.

287 Leon Kossovitch, op. cit., p. 59.

288 GM, I, § 2, p. 19, grifo do autor.

289 Leon Kossovitch, op. cit., p. 59.

290 GM, I, § 10, p. 29, grifo do autor.

291 Eric Blondel, op. cit., p. 118.



- 292 Loc. cit.
- 293 Op. cit., p. 131.
- 294 Op. cit., p. 128.
- 295 Leon Kossovitch, op. cit., p. 119. O estudioso assinala que Nietzsche faz uso constante das aspas para se referir ao caráter falsificador da linguagem e acredita que toda palavra merece aspas simples por não ser a expressão adequada da realidade. O discurso moral do escravo, por ser uma reinterpretação da linguagem criada pelo senhor, merece duplas aspas e, portanto, falseia a realidade em segundo grau. Diz Kossovitch: “Se toda linguagem falseia a realidade ou a verdade em todos os casos, e, como veremos, merece aspas por isso, a linguagem moral por sua vez falseia em segundo grau, de maneira posterior, passível desde então de duplas aspas, como uma citação falsa de um discurso já ele mesmo *indireto*. Seu ‘nome’ é um ‘não’, o *Name* um *Nein*, um antidiscurso ou uma contralinguagem”.
- 296 Op. cit., p. 124, grifo do autor.
- 297 Op. cit., p. 94.
- 298 Eric Blondel, op. cit., p. 118.
- 299 CI, VII, 1, p. 49, grifo do autor.
- 300 Loc. cit.
- 301 Eric Blondel, op. cit., p. 94.
- 302 AC, § 11, p. 17, grifo do autor.
- 303 Alfredo Naffah Neto, op. cit., p. 59, grifo do autor.
- 304 AC, § 2, p. 11, grifo do autor.
- 305 Rosana Suarez, 2007, p. 69.
- 306 NT. “Tentativa de autocrítica”, §3, p. 15.
- 307 Roberto Machado, 1997, p. 11.
- 308 Loc. cit.
- 309 Loc. cit.
- 310 Op. cit., p. 12.
- 311 Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, defendia que os gregos pré-socráticos fundamentavam sua visão sobre a realidade a partir de Apolo e Dionísio. O primeiro representa o espírito

e a força da ordem, a racionalidade que organiza o mundo. Já o segundo representa o *outro lado da moeda*, ou seja, as forças espontâneas e desmedidas da natureza.

312 Roberto Machado, 1999, p. 26.

313 Roberto Machado, 1997, p. 16.

314 EH, “O nascimento da tragédia”, §1, p. 62.

315 Roberto Machado, 1997, p. 15.

316 GC, § 370, p. 272, grifo do autor.

317 Loc. cit., grifo do autor.

318 NT, “Tentativa de autocrítica”, § 3, p. 16, grifo do autor.

319 Roberto Machado, 1997, p. 17, grifo do autor.

320 Loc. cit.

321 EH, “Assim falou Zaratustra”, § 6, p. 88. Diz Nietzsche: “Esta obra ocupa lugar à parte”.

322 Loc. cit.

323 Roberto Machado, 1997.

324 Op. cit., p. 18.

325 Op. cit., p. 21.

326 ZA, III, “O convalescente”, § 2, p. 208.

327 Leon Kossovitch, op. cit., p. 86.

328 Rosana Suarez, 2011, p. 121.

329 Op. cit., p. 23.

330 CI, III, § 6, p. 19.

331 Op. cit., p. 27.

332 NT, “Tentativa de autocrítica”, § 5, p. 20.

333 Miguel Angel de Barrenechea, 2011. p. 195.

334 Roberto Machado, 1997, p. 25.

335 EH, “Assim falou Zaratustra”, § 1, p. 82.

336 Roberto Machado, 1997, p. 25.

337 Eugen Fink, *A filosofia de Nietzsche*. Lisboa: Presença, 1983, p. 67, grifo do autor.

338 Op. cit., p. 68, grifo do autor.

339 Alfredo Naffah Neto, *op. cit.*, p. 54.

340 UF, § 42, p. 10, grifo do autor.

341 GC, § 354, p. 249.

342 ABM, § 5, p. 12.



Este livro foi projetado pela equipe  
editorial da Editora da Universidade  
Federal do Rio Grande do Norte.